

Edición

Juan José Acero

GUÍA COMARES *de*

Wittgenstein

Edición de

Juan José Acero

GUÍA COMARES *de*

Wittgenstein

Granada

2 0 1 9

COLECCIÓN
GUÍA COMARES *de*
9

Director:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)
Coordinador:
MANUEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ
(manuel_sanchez_rodriguez@yahoo.com)
© Los autores
Editorial Comares, S.L.
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382
https://www.comares.com • E-mail:
libreriacomares@comares.com
https://www.facebook.com/Comares • https://twitter.com/
comareseditor@editorialcomares
ISBN: 978-84-1380-126-1
Fotocomposición, impresión y encuadernación: Ed.
Comares, S.L.

Sumario

Introducción: Temas recientes de la filosofía de Wittgenstein

JUAN JOSÉ ACERO
Universidad de Granada

La presente colección de ensayos quiere ser una guía de la filosofía de Wittgenstein que tome nota del estado actual de los estudios de este autor e identifica sus principales líneas interpretativas. Las nueve contribuciones el volumen vuelven, en algunos casos, a tratar de aspectos centrales del pensamiento del filósofo austríaco, como la filosofía de la lógica del *Tractatus* y en particular del denominado *grundgedanke* y de las consecuencias que se desprenden de él (en el ensayo de Kalhat), la problemática unidad de la metafísica tractariana y de su teoría del significado (Cerezo) o la filosofía de la psicología (Meléndez). Sin embargo, en su mayor parte esta guía refleja el desplazamiento de los focos interés de la obra wittgensteiniana: la vinculación de su filosofía del lenguaje y su filosofía de la psicología con una forma expresivista de entender los estados mentales y sus atribuciones (Villanueva); la centralidad de la acción en el análisis del significado lingüístico y en aspectos de la economía cognitiva como lo son la adquisición del lenguaje y la memoria (Moyal-Sharrock); la reivindicación de aspectos tradicionalmente bajo sospecha de su filosofía de la matemática, como su valoración de los teoremas de Gödel y Church (Floyd); los colores como un campo de análisis en el que se potencian y hallazgos clásicos sobre el seguimiento de reglas o la crítica de la idea de lenguaje privado y reciben nuevas aplicaciones (Acero); la interpretación de la filosofía de Wittgenstein como un filósofo de la cultura (Fermandois). Además, el volumen se abre con un ensayo que ofrece una visión general de su filosofía, de las principales lineas interpretativas propuestas, además de una amplia pero selecta guía bibliográfica (García Suárez).

La especificidad de los temas tratados en los ensayos del volumen no es óbice para que el lector pueda encontrar en

ellos argumentos que respaldarían interpretaciones globales de Wittgenstein y su obra —no necesariamente incompatibles entre sí—. Junto a la cuestión de si hay o no continuidad en su filosofía (una cuestión que está en el primer plano de las contribuciones de García Suárez, Villanueva, Acero, Fermandois e indirectamente en Kalhat también), al menos cinco visiones de la figura de Wittgenstein encuentran espacio en estos ensayos: (i) la de los «nuevos wittgensteinianos», que se acogen favorablemente en al menos tres de los ensayos (Meléndez, Cerezo y Villanueva, aunque con matices en el caso d los dos últimos) y se critica en otros dos (García Suárez, Kalhat); (ii) la línea interpretativa según la cual Wittgenstein fue un fenomenólogo y que su forma de concebir y hacer uso del método fenomenológico evolucionó significativamente (Acero); (iii) la de que en su forma madura la forma wittgensteiniana de practicar la filosofía tiene profundas afinidades con el psicoanálisis (Meléndez); (iv) la de que Wittgenstein fue un enactivista, que hizo de la acción la pieza central de su filosofía madura (Moyal-Sharrock); y (v) la de que Wittgenstein fue un filósofo de la cultura y un crítico de la civilización occidental, en línea con la lectura que de este autor ha hecho Stanley Cavell (Fermandois).

Considerados ahora uno a uno, he aquí una rápida visión sumaria de los ensayos de esta guía.

1. «Para leer a Wittgenstein», de Alfonso García Suárez. En su contribución el autor [GS] pasa revista a los principales estudios e interpretaciones a que ha dado lugar la obra de Wittgenstein desde finales de la década de los cincuenta del pasado siglo. Para ello divide esa labor en tres partes, que corresponden a la filosofía inicial de Wittgenstein, la de su período de transición y su filosofía de madurez. En la revisión de su filosofía inicial, la que se plasma en el *Tractatus logico-philosophicus*, GS centra su atención en cuatro temas: la relación entre lenguaje y pensamiento, la relación entre lenguaje y mundo, la de la simplicidad de los objetos del *Tractatus*, la doctrina del solipsismo y la paradoja a la que la obra parece abocada. En cada caso GS presenta las principales opciones propuestas y debatidas. Pero también, en muchos casos perfila la posición que considera

apropiada.

En lo referente a la relación entre lenguaje y pensamiento, GS prefiere la doble tesis de que los pensamientos son actos mentales y que el sujeto de estos actos es un sujeto empírico. Y en lo que concierne a la naturaleza de los objetos del *Tractatus*, GS encuentra dificultades tanto en la opción fisicista —son objetos simples de la ciencia física— como en la opción fenomenista —son objetos de la experiencia sensorial—. El principal argumento de GS contra esta segunda línea interpretativa, la mayoritaria en las últimas décadas[1], es que hace que la ontología del *Tractatus* dependa de nuestra epistemología preferida. Esto sería pernicioso para Wittgenstein, que consideraba la epistemología demasiado próxima a la ciencia natural como para resultar filosóficamente iluminadora. También muestra GS un perfil propio a propósito de la confrontación entre los partidarios de una interpretación del *Tractatus* que pone en el centro de su diseño la idea de un sinsentido iluminador —la lectura o interpretación «tradicional»— y la de aquellos, los «nuevos wittgensteinianos», que condenan esta idea —la lectura «resuelta» o «decidida»—. GS prefiere la opción tradicional y considera, con muchos otros autores, que esta forma de leer el *Tractatus* yerra al hacer de Wittgenstein un terapeuta filosófico[2].

En la rendición de cuentas que hace GS del *Tractatus* llama la atención su reserva hacia los juicios que Wittgenstein emitió sobre esta obra en los años que siguieron a su retorno a Cambridge. (Llama la atención, porque hoy día es común hacer justamente lo contrario. El lector no deberá pasar por alto la cita de Carruthers de la nota 11). Ello da lugar a una visión del período intermedio que tendería a aislar la filosofía de Wittgenstein del período de transición de la que se materializa en el *Tractatus* y en otros escritos de ese momento. (Por ejemplo, GS rechaza que una perspectiva fenomenológica conecte la fase tractariana con la fase intermedia). De hecho, GS señala como novedades de este período la irrupción de una perspectiva holista, la tesis de que las prácticas lingüísticas se hallan gobernadas un cálculo con formado por reglas estrictas, la

presencia del Principio de Verificación, así como la recurrencia de la doctrina del solipsismo. No la de un solipsismo con un sujeto metafísico, sino la suerte de solipsismo que únicamente se compromete con una relación con el mundo mediada por una perspectiva egocéntrica[3].

La tercera parte de la revisión trata de la interpretación de la filosofía madura de Wittgenstein. El criterio que sigue GS es dividir las *Investigaciones filosóficas* en cuatro partes y rendir cuentas de cómo han sido acogidas las aportaciones de cada uno de ellos. Las cuatro partes son éstas: (i) significado, juegos de lenguaje y filosofía, (ii) necesidad y reglas, (iii) el argumento del lenguaje privado y (iv) los conceptos psicológicos, la certeza y los colores. En cuanto a los debates suscitados, aquel en donde la posición de GS está más decantada es el de la naturaleza de la filosofía. GS admite que hay cierta continuidad entre las concepciones de la filosofía del *Tractatus* y de las *Investigaciones* —ya adelantada en el *Gran mecanoescrito* (el *Big Typescript*)— y se sitúa junto a aquellos que piensan que la visión terapéutica que se expone en ese amplio material es consistente con un estudio sistemática de amplios fragmentos del lenguaje, pero no con «teorías globales sobre la naturaleza del mundo, de la mente, del pensamiento o del lenguaje».

En lo concerniente a la necesidad de las reglas, GS presenta las tres principales posiciones en disputa: que esa necesidad es materia de convención, incluso de una decisión directa en cada uso de una palabra o de un concepto —una elucidación constructivista—; que son las formas de vida lo que confiere a las reglas su «dureza» —una elucidación naturalista—; que la necesidad de las reglas es un hecho irreductible de nuestras prácticas lingüísticas; o bien, finalmente, que la necesidad de las reglas es un reflejo de prácticas comunitarias. El principal acierto de GS estriba en no hacer pivotar esta cuestión alrededor de ningún argumento escéptico. El intento de atar la necesidad de las reglas al lecho de Procusto de una paradoja escéptica sólo pondría de manifiesto que se baraja una idea errónea del seguimiento de reglas. Más relevante, a juicio de GS, es aclarar que «privado» se opone a «comunitario» en un sentido distinto de aquel en que se opone a «público»: que

no se pueda seguir una regla en privado no tiene por qué significar que una persona no pueda seguir una regla a solas. GS recuerda que el *Nachlass* de Wittgenstein incluye esta posibilidad. El denominado Argumento del Lenguaje Privado atacaría la tesis de que una palabra designa (o que un concepto se aplica a) experiencias accesibles de forma inmediata tan sólo a quien la tiene en su repertorio. El valor del argumento consistiría en su potencial para iluminar el uso de aquella parte de nuestro lenguaje con la que expresamos nuestras vivencias.

El último apartado presenta brevemente los temas tratados por Wittgenstein en la Parte II de *Investigaciones* y en otros escritos de filosofía de la psicología, así como en *Sobre la certeza* y en las *Observaciones sobre los colores*. GS parece considerar que estos dos conjuntos de materiales pertenecerían a proyectos, si no independientes, sí al menos distintos. Los primeros habrían dado lugar a notas donde se reflexiona sobre algunos conceptos centrales en epistemología y sobre las bases del escepticismo. Los segundos pondrían el foco en la fenomenología del color. Sea esto como fuere, lo más interesante de esta parte del recorrido que hace GS son sus dudas acerca de si todo ello justificaría hablar de un «tercer Wittgenstein». La comunidad de problemas recurrentes sería una buena razón para considerar forzado esta manera de entender la filosofía del autor vienés.

2. «El desmantelamiento de la metafísica del Tractatus*», de María Cerezo*. Si el capítulo de GS se muestra contrario a la lectura del *Tractatus* de los «nuevos wittgensteinianos», en su contribución Cerezo adopta una posición más contemporizadora. En su declaración de principios inicial afirma que el *Tractatus* alberga una propuesta metafísica que genera las condiciones de posibilidad de la existencia de proposiciones significativas, asertivas y verdaderas o falsas. El título de su libro del 2005, *The Possibility of Language*, no es casual, pues ésa es la llave con la cual Cerezo quiere abrir el cofre de esta obra de Wittgenstein. Su propuesta fija las condiciones que ha de tener un mundo para que pueda hablarse significativamente de él mediante un lenguaje. Cerezo consolida esta formulación —lo que hay tras ella se

hace tangible más abajo— con un *desideratum* (GPT): el *Tractatus* ha de leerse de manera que se valide la exigencia de que el propósito de la obra es general. No trata ni de nuestro lenguaje ni de nuestro mundo. Más bien, presenta las condiciones de posibilidad de *cualquier* lenguaje posible y, como consecuencia de ello, del mundo que pueda representarse con su ayuda[4].

Para Cerezo, la consecución del objetivo requiere de la aplicación tres principios: los de referencialidad, análisis y racionalidad. El primero de ellos demanda que el significado de una proposición se funde, en última instancia, en relaciones entre signos y objetos. El segundo, demanda que el significado de una expresión compleja pueda analizarse hasta alcanzar sus constituyentes más elementales —signos simples—. Y según el tercer principio, el principio de racionalidad, la verdad lógica es *a priori* y, por tanto, nada tiene que ver ni con la intuición ni con otras posibles fuentes extralógicas. Estos tres principios dan luz verde a toda una serie de doctrinas metafísicas cuando se abordan dos cuestiones: la de del significado de las proposiciones y la de su verdad (o falsedad). Es justamente al entrar en liza las doctrinas metafísicas del *Tractatus* cuando comienza a percibirse cómo interpreta Cerezo esta obra. Así, al considerar la relación entre signos y objetos Cerezo considera que la imposibilidad de analizar un nombre genuino —impuesta por el principio del análisis— exige que los objetos del mundo sean entidades indivisibles o simples. En su contribución GS denomina lingüalismo trascendental a la doctrina de que los objetos del *Tractatus* no tienen existencia independiente del lenguaje. A cada lenguaje su mundo: esto es lo que subyace al *desideratum* GTP.

La posición que hace suya Cerezo parece ser justamente la del lingüalismo trascendental —una forma de interpretar la parte metafísica del *Tractatus* se reitera a lo largo de contribución, especialmente en §§ 2 - 4—. Que la inanalizabilidad de los nombres genuinos lleve consigo la simplicidad de los objetos significa que éstos no tienen un esencia propia al margen de cómo la proyecte sus contrapartida lingüística. De forma análoga, Cerezo propone también una tesis antiesencialista a propósito del mundo. No

hay unos objetos determinados que el mundo deba tener, ya que no existe ninguna forma en particular que un objeto deba tener para ser el objeto que es. Se dibuja así una concepción metafísica en donde todo —desde los objetos hasta los mundos, pasando por los estados de cosas— es radicalmente contingente.

Si ésta es la perspectiva que se juzga correcta, se entiende que Cerezo se sienta incómoda con el punto de vista esencialista, que ve en el *Tractatus* una obra que impone una visión en la que los objetos y su forma, el mundo y su forma, etc. tienen que ser de una determinada manera. Cerezo se aproxima mucho a la posición de los «nuevos wittgensteinianos» cuando afirma que el *Tractatus* no propondría tesis metafísica alguna y que las preocupaciones metafísicas serían ajenas a la obra. Lo que la distingue de ellos a propósito del desmantelamiento de la metafísica del *Tractatus* es que Cerezo cree que los compromisos asumidos por Wittgenstein en su obra no eran compromisos metafísicos fuertes. Por el contrario, derivan de su concepción del lenguaje y se concretan en los principios de referencia, análisis y racionalidad. Esos principios, sin embargo, tienen implicaciones metafísicas. La del radical contingentismo de la obra sería la principal. Esta implicación se plasmó en la doctrina de la independencia lógica recíproca de las proposiciones elementales, que Cerezo considera el talón de Aquiles del *Tractatus*.

3. «La necesidad lógica en el Tractatus*», de Javier Kalhat.* En su contribución Javier Kalhat analiza el lugar que ocupa en el *Tractatus*, especialmente en su filosofía de la lógica, la doctrina que Wittgenstein presenta como su tesis fundamental —el *grundgedanke*—: en el lenguaje no hay expresiones o signos que representen objetos lógicos. Entre los objetos lógicos no sólo se incluirían las operaciones lógicas básicas (negación, conyunción, disyunción, condicionalización, generalización, etc)., sino también categorías como las de objeto, propiedad o relación. Tal y como Kalhat lo explica, la primera consecuencia de la inexistencia de los objetos lógicos es que la lógica ha de ser enteramente diferente de una disciplina científica. Si no hay objetos lógicos, entonces —en contra de Frege y Russell— no

existiría ningún dominio de objetos específico, ni siquiera uno de objetos abstractos, que el lógico investigaría. Kalhat argumenta (en § 1) que Wittgenstein analizó las constantes lógicas como si fuesen símbolos incompletos y muestra la técnica que siguió para ello.

Según Kalhat, una segunda consecuencia del *grundgedanke* es la importante tesis tractariana de que las proposiciones de la lógica son tautologías: no dicen nada, no describen nada, no son figuras de estados de cosas. El defensor de esta tesis, que confiera a la lógica un estatuto muy particular, debe sortear un obstáculo que Kalhat identifica con claridad (en § 2): ¿cómo es que las proposiciones de la lógica son *proposiciones*? Al igual que nota Cerezo en su contribución, Wittgenstein maneja en el *Tractatus* dos conceptos de proposición: por un lado, las proposiciones son funciones de verdad de proposiciones elementales; por otro lado, las proposiciones son figuras, representaciones. Cerezo no considera que haya una forma creíble y natural de compaginar ambos conceptos. Kalhat piensa que Wittgenstein dio con una, aunque no fuese plenamente satisfactoria. Lo que a Kalhat le resulta incómodo es aceptar que las proposiciones de la lógica arrastran consigo cierta carga metafísica. Ciertamente, las proposiciones de la lógica son funciones de verdad de proposiciones elementales. En cambio, aunque no dicen nada, sí que muestran algo, a saber: que los nombres tienen significado y que las proposiciones tienen sentido.

La tercera consecuencia que Kalhat extrae (en § 3) del *grundgedanke* es la doctrina de que la única necesidad que existe es la necesidad lógica. Kalhat muestra que Wittgenstein descarta la necesidad de otras proposiciones. Entre éstos se encontraría el Principio de Inducción y principios metafísicos de la ciencia como los de causalidad o razón suficiente. Más interesante que estos casos es el de las proposiciones de la matemática. Puesto que para Wittgenstein estas proposiciones son ecuaciones y las ecuaciones únicamente muestran la sustituibilidad recíproca de las expresiones que figuran en ellas, las proposiciones de la matemática serían sinsentidos («*nonsensical*»). Las únicas aspirantes a competir por el estatuto de necesarias de las

proposiciones de la lógica serían las proposiciones de la filosofía y, más específicamente, las proposiciones del *Tractatus*. Coherente con su declaración de que las proposiciones de la lógica muestran relaciones internas entre proposiciones, Kalhat se declara partidario de la interpretación tradicional de esta obra y contrario a la lectura «resuelta» (o «decidida») de los «nuevos wittgensteinianos». Las proposiciones de la lógica tienen una necesidad decible («*sayable*»); las proposiciones del *Tractatus* poseerían una necesidad indecible.

El título de la sección final (§ 3) de su contribución («¿Otras necesidades?») pone de manifiesto que Kalhat duda acerca de —o no duda, pero sí quiere plantear la cuestión de la corrección— de la doctrina de que la única necesidad que existe es la necesidad lógica. Quizás haya proposiciones necesarias, pero no lógicamente necesarias. Un ejemplo particularmente importante para la evolución de la filosofía de Wittgenstein es el siguiente: «Un punto del campo visual es todo él rojo y verde al mismo tiempo». Kalhat cierra su contribución recordando dos cosas sobre proposiciones como ésta. La primera, que inicialmente Wittgenstein dio por sentado que un análisis profundo de la proposición debería acabar demostrando que sería analíticamente falsa: su falsedad sería reconocible en el símbolo que resultara de ese análisis. La segunda, que los pasos que dio en «Some Remarks on Logical Form» (de 1929) le llevaron en la dirección de admitir que ese análisis más profundo, además de forzar la admisión de los números como objetos tractarianos, dependería de una comprensión más profunda de materias de hecho (p. ej., la naturaleza del color). Ambas cosas significaban cambios profundos en el proyecto del *Tractatus*.

4. «Hacia las Observaciones sobre los colores*», de Juan José Acero*. Hasta tiempos recientes las anotaciones incluidas en las *Observaciones sobre los colores* [=*OsC*, en adelante] han sido consideradas un material marginal de la obra de Wittgenstein. El hecho de que en ellas se analice toda una gama de observaciones sobre los colores en el contexto de una crítica de la fenomenología y de que ésta, la fenomenología, hubiera sido objeto de los análisis de

Wittgenstein por última vez casi veinte años antes, en el *Gran mecanoscrito*, ha reforzado ese juicio. En su ensayo Acero reivindica la importancia de esas anotaciones: en lugar de hacer una aportación marginal a su filosofía, desarrollarían ideas centrales de la filosofía madura de Wittgenstein en un ámbito que había ocupado ya una posición estratégica en el *Tractatus y* en su artículo «Some Remarks on Logical Form» (Wittgenstein 1929). Como primer paso de esa labor (en § 2), se describe la recepción de *OsC* y las principales lecturas que se han hecho del material que contiene. De ellas acepta fundamentalmente dos ideas: la del importante papel germinal de la afirmación de la imposibilidad del blanco transparente —una observación de Max Runge a Goethe—; y la del excesivo esquematismo del círculo del color como representación sinóptica del sistema conceptual del color. Acero añade a estas líneas de análisis la de que *OsC* no aporta un capítulo más a la filosofía wittgensteiniana del color, aunque independiente de todo lo que el filósofo austríaco había escrito sobre este asunto con anterioridad. Por el contrario, en estas anotaciones desarrolla ideas fundamentales cuy germen se encuentra en el *Gran mecanoscrito*, las *Investigaciones filosóficas* y en textos posteriores.

La piedra angular del argumento de Acero es la tesis de que a lo largo de toda su trayectoria filosófica Wittgenstein fue un fenomenólogo. Su fenomenología, sin embargo, sufrió profundas modificaciones desde el *Tractatus* hasta *OsC*. Lo que encontramos en este último material es una crítica que tiene un alcance mucho mayor de la que ya encontramos en *Observaciones filosóficas* y en el *Gran mecanoescrito* (Wittgenstein 19, 19). En ambas está ya presente el diagnóstico de que la fenomenología es gramática, es decir: análisis o descripción del significado o de la aplicación de conceptos. A partir de aquí el concepto mismo de gramática se irá modificando. Las referencias explícitas a la fenomenología desaparecerán hasta *OsC*, pero no se sigue de ello que éste fuese un tema cerrado casi veinte años antes. Lejos de clausurarse, en *OsC* presenta nuevos argumentos contra la afirmación de que nuestro lenguaje y nuestro sistema conceptual del color son proyecciones del mundo de

la conciencia individual. Dos son las consecuencias más radicales a las que llegó Wittgenstein con estos argumentos (según se expone en § 3). Una, que no es posible reconocer un patrón unitario en ambos dominios; y dos, que, dada la pluralidad y variedad de modos de vida humanos, hay que concluir que las gramáticas (e. d., las aritméticas o geometrías) del color son también plurales y variadas. Esto supone el final de la fenomenología entendida al modo clásico.

Los argumentos que hablan a favor de la continuidad de *Osc* con el resto de la obra de Wittgenstein se presentan en §§ 4 y 5. (No todos los que cabría aducir, pero sí algunos relevantes). En estas secciones se defiende que en *OsC* se reiteran análisis que aparecen en lugares destacados de *Investigaciones filosóficas* y otro material elaborado desde mediada la década de los treinta en adelante. Dos líneas analíticas clásicas de la filosofía de este autor, las que conforman la crítica de la idea de lenguaje privado y las referentes a la naturaleza del seguimiento de reglas, reaparecen ahora. Lo novedoso del caso es que se proyectan en un ámbito nuevo: el de las palabras (o los conceptos) de color. Lo que resulta de ello son consideraciones originales que modifican de modo sustancial las conclusiones a las que se arribaba en las *Observaciones filosóficas* y en el *Gran mecanoescrito*. Entre otras, que los colores no tienen una identidad definida y estable, sino netamente contextual; que los colores no tienen esencias; que las experiencias de color sufren de un grado elevando de indeterminación; o que el significado de las palabras de color, que el significado de las palabras de color, y la aplicación de los conceptos correspondientes, no conforman ningún sistema unificado.

5. «Aspectos de la filosofía de la psicología de Wittgenstein», de Raúl Meléndez. Para los «nuevos wittgensteinianos» Wittgenstein entendía la filosofía como una labor terapéutica. Este punto de vista, elaborado de una forma particular, desempeña un papel central en la contribución de Raúl Meléndez. No se ocupa de la forma que habría adquirido la terapia en el *Tractatus*, sino de la que se ejercita en la fase madura de la filosofía de Wittgenstein, especialmente la que el lector encuentra en las

Investigaciones filosóficas y en los escritos de filosofía de la psicología. En concreto, Menéndez trata de la manera en la que la terapia se aplica a los conceptos psicológicos. De las tres partes de que consta su contribución, en la primera (§ 1) examina la concepción terapéutica de la filosofía en la obra tardía del autor vienés. El objetivo de la segunda parte (§ 2) es presentar una interpretación del plan wittgensteiniano de análisis de los conceptos psicológicos, según se expone en sus *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. (En lo sucesivo hablaré de «el Plan» para referirme a esa interpretación de Menéndez). Finalmente, en § 3 Meléndez se detiene en algunas de las observaciones gramaticales que hace Wittgenstein a propósito de determinados conceptos psicológicos que se aplican comúnmente.

Un paso decisivo para entender el Plan es atender a cómo entiende Meléndez la concepción terapéutica de la filosofía de Wittgenstein. Para Meléndez hay similitudes profundas entre esa concepción y el modo como el psicoanálisis concibe la terapia de la neurosis. La terapia se basa en el postulado de que hay procesos psicológicos inconscientes que han de hacerse manifiestos. El enfermo supera su enfermedad reconociendo que la sufre. Análogamente, los problemas filosóficos se resuelven disolviéndolos: reconociendo que aquel que consideraba real el problema es víctima de una confusión gramatical. En filosofía el problema surge porque nos dejamos arrastrar por una imagen, es decir: una cierta manera de ver y entender las cosas. Por ejemplo, una imagen errónea del lenguaje es la que considera que las palabras, todas sin excepción, funcionan de un único modo. Por ejemplo, como nombres de cosas y objetos. Una imagen errónea en matemática es la que considera que las proposiciones de la matemática describen un ámbito o dominio *sui generis*, como el paraíso del que habló Cantor: una sucesión ilimitada de conjuntos infinitos de entidades, cada uno mayor que el anterior pero menor que el siguiente. Para Wittgenstein, Freud fue presa también de una imagen que le confundió al considerar el inconsciente un dominio secreto de la mente. Meléndez propone (en § 1) que lo propio de la concepción wittgensteiniana de la terapéutica es de la rectificar las

imágenes que nos confunden, evitando que se conviertan en ideales. Las imágenes han de tomarse como modelos. Y el valor de un modelo no es irrestricto. Sirve para fijar nuestra mirada en ciertos aspectos, propiedades o relaciones de las cosas, a la par que ignora otros aspectos suyos por no reconocérseles un cometido propio.

Las consecuencias de la aplicación de esta manera de entender la filosofía al análisis de los conceptos psicológicos se hacen parcialmente tangibles en § 2. Meléndez comienza recordando que Wittgenstein pide cautela al valorar la afirmación de que los conceptos psicológicos usados en tercera persona informan de las experiencias mentales de un agente, mientras que al usarse en primera persona expresan o manifiestan esas experiencias[5]. Sería factible, a su juicio, considerar circunstancias en las que usaríamos un concepto psicológico en primera persona para informar de un estado en el que nos encontramos o una experiencia que vivimos. En segundo lugar, Meléndez subraya la observación de Wittgenstein de que sus análisis de los conceptos psicológicos únicamente se dirigen a la elaboración de un árbol genealógico. Esto significa que con sus propuestas de clasificación Wittgenstein sólo deseaba dar una visión sinóptica de esos conceptos, es decir: un análisis que revela sus relaciones recíprocas, los parecidos que los agrupan y las diferencias que los separan. No es la finalidad de elaborar un sistema conceptual sistemáticamente ordenado lo que da sentido al proyecto —quizás, un paso previo al despliegue de investigaciones empíricas—. La finalidad es terapéutica. Esto se muestra bien en § 3. La observación gramatical de que los conceptos psicológicos en primera persona se usan para expresar un estado una vivencia psicológica la interpreta Meléndez como remedio para rectificar el modelo que presenta la mente como un dominio transparente al que accedemos de forma infalible por introspección, una vía de acceso a nuestro «mundo interno», que jugaría un papel análogo al de la percepción sensible para el mundo externo. En la misma línea, Meléndez argumenta que el Argumento del Lenguaje Privado es parte de la estrategia de rectificar la adhesión a una imagen dogmática del ámbito de lo mental.

Dos aspectos de la relación que establece Meléndez entre

terapia filosófica y análisis de los conceptos psicología han de ser destacados. El primero es que en la concepción terapéutica que atribuye a Wittgenstein las consideraciones gramaticales son relevantes. No se trata de una concepción puramente quietista. El segundo es más inusual y quizás daría pie a hablar de una concepción terapéutica deflacionaria de los conceptos psicológicos. Para Meléndez no sería propio de Wittgenstein la exigencia de elegir entre un análisis descriptivista (o referencialista) y un análisis expresivista de estos conceptos. Ninguna de estas opciones nos libera de modelos gramaticales de alcance parcial. Moverse de un análisis a otro es cambiar un dogmatismo por otro.

6. «Wittgenstein: descripciones y estados mentales», de Neftalí Villanueva. Por lo que se refiere a la naturaleza de los estados y procesos mentales, las conclusiones a las que llega Villanueva coinciden en buena medida con las de Meléndez. Ninguno de los dos hace de la dicotomía descripción/expresión una camisa de fuerza con que vestir el análisis de las atribuciones de estados psicológicos. Mientras que Meléndez extrae esa conclusión del dibujo que traza de la concepción wittgensteiniana de la filosofía, Villanueva basa las suyas en el análisis mismo de las atribuciones de estados o condiciones psicológicas. Pero esto no es todo lo que ayuda la perfilar la posición de este último. Villanueva quiere explícitamente mediar en dos debates. El primero, el de si hay continuidad o ruptura en la filosofía de Wittgenstein. El segundo, el de si el *Tractatus* ha de leerse al modo que fue tradicional hasta finales del pasado siglo o al modo de los «nuevos wittgensteinianos». Ignoraré este segundo debate por el momento. En lo que se refiere al primero, Villanueva defiende que Wittgenstein manejó un concepto de descripción que no sufrió modificaciones a lo largo de toda su andadura como filósofo. Si uno se atiene a ese concepto, debe concluirse que hay atribuciones de estados mentales que *no* son descripciones de esos estados. Villanueva muestra que este diagnóstico recorre la filosofía de Wittgenstein desde el *Tractatus* hasta sus *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Sus pruebas textuales son convincentes. El análisis que hace (en § 2) de las

proposiciones 5.541 y 5.542 del *Tractatus* y su relación con la bipolaridad de la proposición y con el vínculo entre causalidad y descripción es especialmente iluminador.

La argumentación de Villanueva presenta varias novedades de interés, tres de las cuales sobresalen de las demás. En primer lugar, Villanueva desarrolla su argumentación por medio de proposiciones de la forma «*A* sabe que *p*» y «*A* cree que *p*». Llama la atención este hecho, porque «saber» y «creer» no son verbos que expresen vivencias o sensaciones. Es creíble que haya usos de «Siento dolor» que deban interpretarse como expresión de dolor, pero no es inmediato que este análisis expresivista se haga extensivo a atribuciones de creencia o de saber. El género de compromiso de Villanueva con el expresivismo se hace visible aquí. En segundo lugar, las limitaciones insalvables de las teorías relacionales de las atribuciones de estados mentales quedan claramente expuestas, tanto en su variante fregeana como en la variante de la Teoría de la Relación Múltiple. Compensa seguir los ires y venires de la dialéctica del caso (en § 3). En tercer lugar, localiza en *The Analysis of Mind*, el libro de Russel de 1921, el material a partir del cual Wittgenstein concibió la distinción entre describir y expresar. Russell analiza la atribución de un estado mental como un compuesto de un contenido proposicional más un sentir ese contenido de una manera específica. Según Villanueva, el análisis validaría la idea de que la atribución describe el estado mental, que es justamente lo que Wittgenstein rechaza.

El segundo debate en el que media la contribución de Villanueva es el de cómo leer el *Tractatus*, si al modo tradicional o al modo de los «nuevos wittgensteinianos». El análisis de las atribuciones de la forma «*A* cree que *p*» que atribuye a Wittgenstein da por buena la teoría figurativa (o pictórica) del significado. No como una teoría general del significado, sino como una teoría de ciertos usos —los usos descriptivos— de las proposiciones en las que figuran conceptos psicológicos. En § 4 Villanueva presenta los principales rasgos de estos usos: sujeción a restricciones empíricas, atención a los vínculos causales, pertinencia de los parámetros espacio-temporales. Este concepto de

descripción está presente en toda la obra de Wittgenstein. Sin embargo, no es el único que cabe encontrar en ella. Por ello, Villanueva rechaza la Tesis de la Unidad de la Descripción. Así mismo, opta por una defensa de la opción expresivista: las atribuciones de la forma «*A* cree que *p*», «*A* sabe que *p*», etc. pueden usarse también para expresar un estado mental. Pueden usarse igualmente para describir un estado mental, si bien no hay ninguna unidad funcional en las descripciones[6]. Pese a esto, y puesto que hay un concepto de descripción relevante, algunos de cuyos rasgos centrales fueron identificados en el *Tractatus*, esta obra no debería —contra los «nuevos wittgensteinianos»— ser considerada un ejercicio de demolición de la teoría figurativa del significado. Esta crítica de la lectura «resuelta» tiene sus límites para Villanueva. No profundiza en los pros y los contras de esta lectura, pero piensa, como Cerezo, que la metafísica del *Tractatus* está al servicio de la explicación del significado y que no le corresponde una función independiente de la de la teoría figurativa.

7. «El Argumento de la Diagonal de Wittgenstein: Una variante de las de Cantor y Turing», de Juliet Floyd. Este ensayo trata de un tema a primera vista muy especializado de la filosofía de la matemática de Wittgenstein: una variante de un argumento de la diagonal de Turing, que es, a su vez, una variante del Argumento de la Diagonal de Cantor. Este juicio sería imprudente, pues en el fondo del asunto —argumenta Floyd— están activos los nervios más sensibles de la filosofía de la lógica y del lenguaje de Wittgenstein. El ensayo se inscribe en la tendencia de reivindicar su filosofía de la matemática, pero no por el servicio que puedan prestar en otros ámbitos los hallazgos logrados en la primera. Durante mucho tiempo estas reflexiones de Wittgenstein han sido abiertamente rechazadas, por cuestionar su formación matemática, o valoradas como excéntricas. Los escritos de Floyd sobre Wittgenstein parten de una actitud más equilibrada hacia sus conocimientos matemáticos y respetuosa con sus convicciones filosóficas.

El ensayo se propone aclarar una anotación de Wittgenstein incluida en el primero de los volúmenes de

Remarks on the Philosophy of Psychology (Wittgenstein 1980a: § 1096). En ella se dice que las máquinas de Turing son humanos que calculan y que se les puede dar la forma de, es decir: de entenderlos como, juegos. A continuación, añade que de estos juegos le resultan interesantes aquellos en los cuales, a través del seguimiento de ciertas reglas, se ha de aplicar instrucciones vacías de sentido, tautológicas. (Y alude a un juego de mesa en el que tal cosa puede suceder). Wittgenstein toma en cuenta aquí, indirectamente, el hallazgo de Cantor de que los números reales (representado cada uno por una secuencia infinita de 0s y 1s) no constituyen un conjunto enumerable. E indirectamente la segunda de las dos demostraciones de Turing de que no son computables (e. d., Turing-computables) (Turing 1937). La demostración de Turing no trata de llegar a esa conclusión por reducción al absurdo: ni utiliza la Ley de Tercio Excluso ni el argumento contempla totalidades infinitas —a diferencia de lo que hacen la demostración de Cantor y la primera de las de Turing—. En lugar de ello, muestra, por un argumento en diagonal, que la máquina de Turing cuya existencia demostraría la enumerabilidad del conjunto de los números reales habrá de hacer uso, en el ciclo de operaciones crítico, de una regla que atascaría a la máquina en un círculo. El resultado de ello es que esa máquina no accedería a la configuración debida[7].

La variación que introduce Wittgenstein sobre la (segunda) demostración de Turing es muy propia de las claves de su filosofía de madurez. Aquí juegan un papel relevante tres ideas. En primer lugar, entiende que una máquina de Turing presenta en forma abstracta los rasgos mínimos, pero básicos, de lo que haría un humano al calcular. Wittgenstein es plenamente fiel a Turing a este respecto. En segundo lugar, que estas máquinas pueden entenderse como juegos de lenguaje; y como tal sus acciones se hallan unívocamente determinadas por reglas estrictas, aunque reglas que un ser humano habría aprendido y aplicaría. En tercer lugar —y seguramente el toque más característico— que, no por tratarse de diseños estrictamente formales, pueda haber máquinas cuyas reglas puedan no determinar ningún paso de cómputo *en condiciones muy*

particulares. El argumento de la diagonal que Wittgenstein plantea en la anotación mencionada tiene de característico, como Floyd subraya en §§ 3 y 5, que es *intensional*. No pone el énfasis en la existencia de una secuencia infinita, pero no computable, sino en el hecho de que ha de existir una secuencia tal para cuyo cómputo el juego de lenguaje sólo está en condiciones de remitir a una instrucción tautológica: «Haz lo que hagas». Como si en un juego de cartas se llegara a una situación en la que un jugador debe seguir la indicación de una carta que ha de descubrir y en la que al hacer esto se encuentra con esta instrucción: «Haz lo que esta carta te dice que hagas». Floyd apunta, entonces, que el argumento de la diagonal de Wittgenstein tiene repercusiones profundas en distintos ámbitos de su filosofía, especialmente en el del seguimiento de reglas. Si bien uno puede entrever cuáles pueden ser esas repercusiones, Floyd deja este desarrollo para otros trabajos.

8. «Wittgenstein hoy», de Danièle Moyal-Sharrock. También la contribución de Moyal-Sharrock trata de cómo concibió Wittgenstein la filosofía. En este caso, sin embargo, el protagonismo lo tiene un línea interpretativa que se aparta de la considerada en otros ensayos de este volumen. Esta autora propone que la filosofía de Wittgenstein se ajusta al punto de vista del Enactivismo[8]. De acuerdo con éste, lo que se halla en la base de nuestros pensamientos y nuestras capacidades lingüísticas y comunicativas es la acción. A su vez, la acción adquiere una forma más y más definida a partir del modo como nuestro cuerpo se implica en los actos que llevamos a cabo. El conocimiento y el lenguaje se desarrollan desde las raíces de nuestra condición animal y de las formas particulares en que ésta genera una conexión activa con el mundo alrededor. Si se adopta este enfoque, entonces debe rechazarse que nuestras formas básicas de reaccionar ante el mundo estén determinadas por contenidos con una estructura proposicional y que estén constituidos por conceptos. La tesis de que pensamiento, lenguaje y acción están guiados, primero, y generados, después, por creencias básicas, implícitas prácticamente siempre, estructuradas al modo de las proposiciones está profundamente equivocada. Moyal-Sharrock argumenta (en

§§ 1 y 2) que Wittgenstein puso al descubierto este error por varias vías y proporciona evidencia textual de su compromiso enactivista. Además de esto, habría demostrado igualmente lo muy profundamente desencaminada que está la tesis ulterior de que ese género de contenido —semántico, pues se constituiría mediante vínculos entre palabras y cosas — está codificado o encriptado en las estructuras del cerebro, a la espera de ser recuperado para pensar, hablar o actuar. La función del cerebro es habilitadora, no explicativa. Es la acción y las prácticas sociales las que convierten al animal humano en una persona. Los contenidos proposicionales no pueden atribuirse ni al cerebro en su conjunto; y mucho menos a estructuras particulares que ejercen funciones subpersonales.

La relación del enactivismo de Wittgenstein con algunas de las consideraciones más sobresalientes y novedosas que hace en *Sobre la certeza* es el tema de § 3. No sólo se reitera la idea de que esas certezas básicas —la roca firme sobre la que se sostendría todo nuestro saber— no están estructuradas proposicionalmente. Tampoco son epistémicas, esto es: tampoco son contenido semántico de nuestros juicios y creencias. Las certezas básicas se tienen en un sentido diferente: en el sentido de que se muestran en nuestra forma de actuar. Las proposiciones que les sirven de vehículo no son proposiciones que digan cómo están las cosas. Son, dice Moyal-Sharrock, *proposiciones bisagra*: con el ropaje de proposiciones funcionan más bien como cauces de la gramática del pensamiento y el lenguaje que se revelan en la acción.

Estas ideas se ponen a continuación (en §§ 4 y 5) al servicio de los proyectos de arrojar luz sobre el desarrollo infantil, la adquisición del lenguaje y la memoria. En todos estos ámbitos Moyal-Sharrock considera que el enactivismo de Wittgenstein resulta liberador. Cierra el paso a propuestas teóricas o a conceptos confusos, cuando no simplemente falsos. Tres de ellas pueden destacarse brevemente ahora. (i) La postulación de una teoría de la mente para explicar la ontogenia humana en su etapa infantil. El enfoque correcto para Moyal-Sharrock entiende el desarrollo infantil como un proceso de enculturación. (ii) El lenguaje como un órgano de

la mente y la existencia de la gramática universal innata. La alternativa que ha de preferirse considera que el lenguaje surge de algunas reacciones instintivas a las que el adiestramiento en un entorno social da forma. (iii) La concepción de la memoria como un dispositivo de almacenaje de contenidos proposicionales encriptados en estructurales neuronales con funciones muy especializadas. Una mirada educada *modo wittgensteiniano* reclama concebir el recuerdo como una manera de actuar. En definitiva, Moyal-Sharrock piensa que la filosofía de Wittgenstein puede jugar —de hecho juega ya— un papel renovador en distintos ámbitos de la psicología y la filosofía más recientes.

9. «Wittgenstein, un doble punto de vista», de Eduardo Fermandois. También la contribución de Fermandois trata de un Wittgenstein menos convencional. O cuando menos de un aspecto menos convencional de la filosofía de Wittgenstein. En vez de hacer del *Tractatus*, de las *Investigaciones filosóficas* o de *Sobre la certeza* el texto de referencia de un estudio o exposición, Fermandois elige *Aforismos: cultura y valor* para presentar a Wittgenstein como filósofo de la cultura y crítico de la civilización accidental.

En la defensa de que existe en la obra de Wittgenstein una filosofía de la cultura el primer paso es establecer la relación entre los conceptos de cultura y forma de vida. En § 2 Fermandois se pregunta por el reducido número de apariciones de este concepto en los escritos del autor vienés. Su respuesta no es simple: el concepto apela a la complicidad de un cierto tipo de lector, admite la imposibilidad de generalizar sobre materias culturales, políticas, sociales o históricas y de desarrollar una teoría explícita sobre estos ámbitos de la vida humana y marca los límites de la argumentación racional acerca de ellos. La distinción tractariana del decir y el mostrar emerge aquí con otro ropaje: lo que define a una cultura, su espíritu, no puede describirse. Está en el trasfondo de la descripción. Pese a lo esquivo del concepto de forma de vida, Fermandois se decanta (en § 3) por una variante de la noción orgánica de este concepto. Apoyándose en una lectura atenta de *Aforismos*, argumenta que es preferible entender la cultura como una segunda naturaleza humana, constituida por una

amplia gama de capacidades. Esta forma de entender la cultura es incompatible con una explicación puramente biológica de la naturaleza humana. En su opinión, la actitud de Wittgenstein hacia la cultura es contraria al intelectualismo y superadora de la clásica dicotomía entre naturaleza y cultura. La impugnación de esta dicotomía supone que la cultura aporta al ser humano un modo característico, propio, de implicarse en el mundo, de vincularse a él.

Un paso adelante más del proceso de perfilar la idea de cultura de Wittgenstein se da al distinguir (en § 4) cultura de civilización. Fermandois llama la atención sobre textos de *Aforismos* que marcan diversos contrastes entre la una y el otro. De ellos se glosa brevemente tres. A su vez, de estos tres llamo la atención del lector sobre el tercero, que contrapone la civilización en la que Wittgenstein se encuentra, cuya actividad consiste «en construir productos cada vez más complicados» (*Aforismos*, § 30), a la simplicidad del pensamiento y de la acción. La visión terapéutica de la filosofía que es característica del pensamiento maduro de Wittgenstein no sería ajena a este contraste. Por ello, en § 5 —y reivindicando la figura de Stanley Cavell— Fermandois presenta las *Investigaciones* como un diagnóstico del ocaso de la civilización europea. Además, señala el peso del pensamiento de Spengler en el pensamiento wittgensteiniano. La obra contendría, junto a reflexiones sobre los temas comúnmente aceptados, todo un fondo de ideas acerca de la cultura. De hecho, ambas perspectivas serían inseparables, pues el punto de vista cultural modularía la manera en que Wittgenstein rectifica errores fundamentales acerca del lenguaje y la mente humanos.

* * *

Para finalizar, el editor del volumen expresa su gratitud a Juan Antonio Nicolás Marín, director de la Colección Guías Comares de Filosofía, por todo el apoyo que le ha prestado. Y reitera ese mismo agradecimiento a los autores de los ensayos que integran el presente volumen por la paciencia mostrada durante el larguísimo proceso de encargo y recepción de los manuscritos, así como a Manuel Almagro

Holgado, Pablo Augustín Pérez, Alba Moreno Zurita, José Ramón Torices Vidal y Neftalí Villanueva Fernández, que han ayudado mucho a que se superaran las últimas dificultades. Todo tipo de obstáculos se han alzado en el camino de edición de este volumen, que debería haber visto la luz hace mucho tiempo. Que su publicación sirva para compensarles a todos ellos por su fe en que el proyecto alcanzaría la meta deseada.

Granada, enero del 2018.

REFERENCIAS

ANSCOMBRE, G. E. M. 1959. *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»*. Londres: Hutchinson Universuty Pibrary.

BLACK, M. 1971. *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»*. Cambridge University Press.

CEREZO, M. 2005. *The Possibility of Language*. Stanford, CA: CSLI Publications.

CONNANT, J. 2002. The Method of the *Tractatus*. En *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Editado por E. H. Reck. Oxford: Oxford University Press.

COPELAND, J. 2004. Computable Numbers: A Guide. En Copeland, ed. 2004.

— ed. 2004. *The Essential Turing*. Oxford: Clarendon Press.

DIAMOND, C. 1995. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. En *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

HACKER, P. M. S. 1972/1986. *Insight and Illusion*: *Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.

HACKER, P. M. S. 2000. Was He Trying to Whistle It? En *The New Wittgenstein*. Editado por Crary, A. y Read, R. Londres: Routledge.

HINTIKKA, J. 1969. On the Logic of Perception. En *Models for Modalities*. Dordrecht: D. Reidel.

— 1974. Knowledge by Acquaintance —Individuation by Acquaintance. En *Knowledge and the Known. Historial Perspective son Epistemology*. Dordrecht: D. Reidel.

— 1975. Objects of Knowledge and Belief: Acquaintances and Public Figures. En *New Models for Modalities*. Dordrecht: D. Reidel.

— 1998. Perspectival Identification, Demonstratives and «Small Worlds». En *Selected Papers*. Volumen 4: *Paradigms fo rLanguage Theory and Other Essays*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
MEDINA, J. 2002. *The Unity of Wittgenstein's Philosophy*. Albany: SUNY Press.
MOYAL-SHARROCK, D. 2007. *Understanding Wittgenstein's «On Certainty»*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
PEARS, D. 1987. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Volumen 1. Oxford: Clarendon Press.
PETZOLD, Ch. 2008. *The Annotated Turing. A Guided Tour Through Alan Turing's Historic Paper on Computability and the Turing Machine*. Indianaplis, IN. Wiley Publishing, Inc.
RICKETTS, Th. 1996. Pictures, Logic, and the Limits of Sense in Wittgenstein's *Tractatus*. En *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Editado por Sluga, H. y Stern, D. G. Cambridge University Press.
TURING, A. 1936/1937. On Computable Numbers, With an Application to the *Entscheidungsproblem*. *Proceedings of the London Mathematical Society*. Serie 2. 42: 230-65. Reimpreso en Copeland, ed. 2004.
VENTURINHA, N. 2012. Wittgenstein on Heraclitus and Phenomenology. En *Wittgenstein and Ancient Thought*. Editado por Somavilla, I. y Thompson, J. Berlín: Parerga.
WITTGENSTEIN, L. 1929. Some Remarks on Logical Form. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Volumen suplementario 74. 162-71.
— 1980a. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen 1. Oxford: Basil Blackwell.
— 1980b. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen 2. Oxford: Basil Blackwell.

---

1 Aquí tiene un interés especial la elaboración desarrollada por los Hintikka (en HINTIKKA y HINTIKKA 1986) y la reserva que manifiesta GS con la línea fenomenológica de estos autores. Para una crítica de largo alcance de la línea fenomenológica, véase VENTURINHA 2012. La posición de los Hintikka viene de lejos y tiene un trasfondo, relativo a la naturaleza de la experiencia perceptiva, que se pasa por alto. Véase HINTIKKA 1969; 1974; 1975 y 1998.

2 La lectura tradicional es la que uno encuentra primero en ANSCOMBE 1959 o BLACK 1971 y que luego se desarrolla en HACKER 1972/1986, PEARS 1987 y muchos otros autores. Para la lectura «resuelta», véase, por ejemplo, CONNAT 2002, DIAMOND 1995 o RICKETTS 1996. HACKER 2000 contiene la réplica de un viejo a un nuevo wittgensteiniano.

3 HACKER 1972/1986 y Pears 1987 son, aunque no los únicos, dos de los principales puntos de referencia de GS a propósito de esta cuestión. La propia posición de GS se expone en García Suárez 1976 y 2010.

4 Para ahondar en los detalles y argumentos que Cerezo presenta en su contribución, el lector debería consultar CEREZO 2005.

5 Dicho con mayor precisión: Los conceptos psicológicos se expresan lingüísticamente en proposiciones cuyos verbos principales son verbos psicológicos en presente del singular. Las proposiciones pueden reclamar un verbo tercera persona, como en «Él siente dolor» (o simplemente: «Siente dolor»); o en primero persona, como en «Yo siento dolor» (o simplemente: «Siento dolor»). La referencia al tiempo del verbo es importante, puesto que la proposición «Ayer sentí dolor» no es expresión o manifestación de dolor, sino una descripción de un estado mental. La cautela la expresa Wittgenstein así: «((Esto no es del todo correcto))» (WITTGENSTEIN 1980b: § 63).

6 Y es de presumir que tampoco la haya entre las expresiones. Esta intuición, sin embargo, está por certificar.

7 Las primeras secciones del ensayo tienen un inevitable carácter técnico. Compensa no dejarse vencer por esto, a fin de entender cabalmente la aportación de Wittgenstein. Para familiarizarse con los contenidos técnicos del ensayo son muy recomendables dos guías escritas específicamente para hacerlo accesible al lector no familiarizado con la teoríaa de la Computabilidad de Turing: COPELAND 2004 y PETZOLD 2008.

8 Moyal-Sharrock ha expuesto esta tesis en publicaciones anteriores. La mejor conocida de todas ellas es MOYAL-SHARROCK 2007. Ideas muy cercanas a estas se habían presentado poco antes en MEDINA 2002.

Para leer a Wittgenstein

ALFONSO GARCÍA SUÁREZ
Universidad de Granada

LA FILOSOFÍA INICIAL

La vida y la obra de Wittgenstein han sido objeto de miles de artículos, compilaciones, libros, que contienen encontradas interpretaciones[1,2,3]. Tras la publicación de la edición inglesa de su obra de juventud —y único libro que publicó en vida—, el *Tractatus logico-philosophicus*, aparecieron los primeros escritos sobre él[4]. De interés especial son la Introducción de Russell y la reseña de Ramsey 1923. Pero fue a partir de la década de 1950 cuando se produjo una avalancha de artículos, muchos de ellos compilados inicialmente en Copi y Beard 1966, y posteriormente en dos colecciones sobre la totalidad del pensamiento de Wittgenstein: el volumen primero de Shanker 1966 y los tres primeros de la de quince a cargo de Canfield 1986[5]. A finales de la década de 1950 y a comienzos de los años 60 se publicaron los primeros comentarios extensos sobre el *Tractatus*, que aún constituyen puntos de referencia obligados[6]. El estudio del *Tractatus* forma parte insoslayable de tratamientos de conjunto de la filosofía de Wittgenstein[7].

1. PENSAMIENTO Y LENGUAJE

El *Tractatus*, comienza con la presentación de una ontología atomista, seguida de una teoría de la representación figurativa, una filosofía de la lógica y de la matemática, y unas reflexiones finales acerca de lo inefable. Mientras que los debates acerca de la ontología y del tratamiento de lo inefable amenazan con ser inacabables, las disensiones sobre las líneas generales de su filosofía del lenguaje y de la lógica han sido comparativamente menores[8]. Aun así, en lo tocante a la teoría de la representación figurativa ha habido interesantes debates sobre las relaciones entre pensamiento y lenguaje. No es desdeñable que Wittgenstein comience aplicando la teoría a

los pensamientos y sólo después lo haga a las oraciones. Dos cuestiones debatidas e interrelacionadas han sido la de la prioridad relativa del pensamiento o del lenguaje y la de la naturaleza misma de esos pensamientos. De acuerdo con una cierta interpretación, un *Gedanke* es en el *Tractatus* una entidad abstracta fregeana (así, Jacquette 1988). Frente a esta concepción platónica, la interpretación opuesta concibe los *Gedanken* como entidades psicológicas. Un *Gedanke* sería un hecho físico, un acto mental particular. Los pensamientos son el eslabón entre las oraciones y los estados de cosas, y las oraciones sólo llegarían a representar la realidad *via* actos privados de pensar. Favrholdt 1964, Kenny 1981, Malcolm 1986 y McDonough 1986 ven confirmada esa interpretación por la carta de Wittgenstein a Russell en la que le explica que un *Gedanke* consta de constituyentes psíquicos cuya investigación sería asunto de la psicología. Para explicar cómo es que el pensamiento infunde «vida» al signo proposicional tornándolo en una proposición con sentido, Wittgenstein recurre a la metáfora geométrica de la proyección. De acuerdo con la lectura mentalista, el método de proyección es un acto mental —el acto de pensar la relación proyectiva que pone en correspondencia los elementos del signo proposicional, los nombres, con los objetos que componen la situación posible representada (o el signo proposicional como un todo con la situación posible). Malcolm explica que es esta idea de que el pensar viene antes que el lenguaje y que las palabras no significan nada a no ser que se les inyecte un pensamiento la que Wittgenstein criticará en el *Cuaderno azul*.

Pero, dando por buena la interpretación mentalista, queda abierta una cuestión: ¿cuál es el sujeto que realiza esa actividad de pensar el método de proyección? A esta pregunta se le han dado tres respuestas rivales. La primera es que se trata del sujeto metafísico (así, Hacker 1972/1986, Kenny 1973, Prades y Sanfélix 1990). En comunicación privada, Hacker me ha argumentado así: «no veo por qué el “pensar el método de proyección haya de entenderse como algo hecho por el sujeto empírico. Después de todo, el método de proyección es, en efecto, *querer decir* mediante el signo “a” el objeto A, y querer decir es una forma de *querer*

(de tener una intención …). Pero el yo volente es ciertamente el yo metafísico». Sin embargo, esta respuesta se enfrenta con la dificultad de que, siendo la figura un hecho, ¿cómo es posible que la actividad de un sujeto que no forma parte del mundo tenga como resultado un hecho? Por ello, otros intérpretes, como Anscombe 1959 y García Suárez 2008 han defendido que es la actividad del sujeto empírico la que dota de significado a los signos. Esta lectura goza de fuertes apoyos textuales: en las «Notas sobre lógica», apéndice a las anotaciones pretractarianas (Wittgenstein 1961/1979), se afirma que la correlación de nombre y significado es psicológica; parecen apuntalarla *Tractatus* 4733, 6.53 y *Cuadernos de notas* 26-11-14: «Al correlacionar yo los componentes de la figura con los objetos, *y sólo al hacerlo*, viene a ser representado un estado de cosas, correcta o incorrectamente». Hay una tercera postura que niega la presuposición de que haya tal actividad de correlacionar nombres y objetos. Favrholdt 1964/1966 y Malcolm 1986 consideran que los pensamientos poseen *intencionalidad intrínseca*. Según Malcolm, los signos físicos son correlacionados convencionalmente con los componentes del pensamiento, pero nada les confiere su significado a esos elementos. Y remacha: «la concepción según la cual las oraciones físicas obtienen su sentido de los pensamientos parece requerir ¡que los últimos no *obtengan* su sentido de nada!» (Malcolm 1986: 75). Cabría objetar, no obstante, que es posible que los pensamientos tengan *intencionalidad meramente original*, intencionalidad que podría explicarse en términos no intencionales, si bien Wittgenstein se declara agnóstico sobre cuál podría ser esa explicación.

2. LENGUAJE Y MUNDO

Pasando a las relaciones entre la ontología y la filosofía del lenguaje, es debatible si el orden de presentación que encontramos en el *Tractatus* corresponde a un orden de prioridad lógica. Los cuadernos pretractarianos de los años 1914-1916 muestran que, históricamente, la lógica filosófica precedió a la ontología en el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein. Y no sólo en el *ordo inventionis*: en las «Notas sobre lógica» Wittgenstein escribió que la filosofía consta de lógica y metafísica y, añadió, «la primera es su base».

Naturalmente, esto no excluye la posibilidad de que ya en el momento de redactar el *Prototractatus* hubiera llegado a la conclusión contraria de que, desde el punto de vista fundacional, la ontología ha de preceder a la lógica filosófica[9]. El debate sobre esta cuestión de prioridad relativa ha ido habitualmente unido a dos lecturas opuestas de la ontología del *Tractatus* que, por comodidad, llamaré la lectura «realista» y la lectura «minimalista».

De acuerdo con la primera, defendida por Anscombe, Black, Kenny, Hacker, Malcolm y Pears, entre otros, el *Tractatus* adopta un *realismo* ontológico: parte del presupuesto de que hay una forma fijada del mundo que consiste en objetos simples que son independientes del lenguaje y del pensamiento. Pears 1987 sostiene que en el *Tractatus* encontramos un «realismo básico», de acuerdo con el cual la estructura lógica del lenguaje le es impuesta desde fuera por la estructura última de la realidad. El lenguaje comienza con la nominación de objetos. Una vez que un nombre se ha conectado con un objeto, «la naturaleza de la cosa toma el control y dicta su uso subsiguiente» (Pears 1987: 65). Las posibilidades de combinación del nombre con otros nombres deben ser un reflejo de las posibilidades intrínsecas que tiene la cosa de combinarse con otras en estados de cosas. También afirma que el realismo del *Tractatus* es un realismo «acrítico» porque «la naturaleza e identidad de cada objeto está fijada independientemente de cualquier cosa hecha por nosotros», de manera que «la cuestión de si contribuimos algo a la constitución del mundo ni siquiera se plantea» (Pears 1987: 29). Pero hay una tensión chirriante entre estas afirmaciones y lo que el propio Pears afirma más adelante comentando 5.621 («El mundo y la vida son una misma cosa»): «“el mundo” es “el mundo como yo lo encuentro” y como yo lo construyo en la imaginación … percibir e imaginar son cosas que nosotros hacemos … No quiere decir que hacemos estas cosas ante el trasfondo de un mundo independiente: quiere decir que ellas *constituyen* el mundo» (Pears 1987: 174). Ahora bien, si es nuestra actividad la que «construye» el mundo, la que lo «constituye», ¿no sería la posición de Wittgenstein una forma de filosofía *crítica*, de idealismo o, más precisamente,

de solipsismo *transcendental*?[10].

La lectura opuesta, *lingualista*, parte de la idea de que el *Tractatus* contiene primariamente una teoría del lenguaje, concebido como una estructura *autónoma* que no presupone una realidad independiente. La supuesta esencia de la realidad es una mera proyección de la estructura del lenguaje; es la forma de las proposiciones la que determina la forma de la realidad y no viceversa. Los objetos no tienen existencia independiente del lenguaje; sólo pueden individuarse en términos del rol de sus nombres en contextos proposicionales. Esta lectura tiende a llevar a ver en el *Tractatus* una forma de idealismo o, más bien, de «lingualismo transcendental». Rhees 1970 recopila diez años de su trayectoria exegética antirrealista. Ishiguro 1969 arguyó, apoyándose en el Principio Contextual enunciado en 3.3, que no es posible buscar la referencia de los nombres independientemente de su papel lógico-sintáctico: es la sintaxis del nombre la que fija la identidad del objeto y no a la inversa. Los nombres tractarianos son *dummy names*, como «*a*» en «Sea *a* el centro de un círculo». Análogamente, Winch 1981 y 1987 sostuvo que, según el *Tractatus*, el lenguaje no depende de nada extralingüístico. Sólo podemos trazar la distinción entre sentido y sinsentido atendiendo a rasgos de las expresiones mismas. Lo que corresponde al significado de una expresión no es una entidad extralingüística sino una cierta sintaxis. McGuinness 1981 y 1985 fue más lejos al llamar a las proposiciones que abren el *Tractatus* «una especie de mito ontológico», de intención meramente terapéutica, destinado a mostrarnos la naturaleza del lenguaje. Malcolm 1986 ha criticado estos enfoques no realistas de manera, a mi juicio, convincente. Entre otras cosas, recuerda que Wittgenstein le explicó en cierta ocasión que en el momento de escribir el *Tractatus* consideraba que no era su tarea, como lógico, decidir si esta o aquella cosa es simple o compleja, siendo ése un asunto puramente empírico. Pero, si decidir si una cosa es simple o compleja requeriría una indagación empírica, parece que no podría determinarse, solamente a partir del modo en que una palabra funciona en el simbolismo, si lo que designa es un objeto simple.

Es posible una tercera lectura, que combina una postura realista con el reconocimiento de la prioridad de la semántica sobre la ontología. Carruthers 1990 sostiene que tanto Frege como Wittgenstein extraen del Principio Contextual la consecuencia de la prioridad de la lógica y la semántica sobre la metafísica. Sin embargo arguye, criticando a McGuinnes, que el principio contextual no implica que cuál sea referencia de un nombre se reduzca a un asunto de cómo funciona en oraciones: no seríamos capaces de entender nuevas oraciones a no ser que el contenido de una oración fuese función del contenido de sus palabras componentes. Por ello, el contenido de una oración debe depender de los objetos a los que se refieren sus nombres componentes. Carruthers arguye también que el quid de la metáfora del «gran espejo» es que hay una correspondencia entre los rasgos esenciales del lenguaje y del mundo. Su objeto es insistir en una actitud realista en metafísica.

Las lecturas que acabo de enumerar, tal vez con la excepción de la de McGuinness, comparten un presupuesto: que, tenga o no prioridad con respecto a la teoría del lenguaje, en el *Tractatus* hay una ontología. Por contra, las interpretaciones «resueltas» más recientes han cuestionado su presencia misma en el libro. Volveré más adelante sobre este asunto.

3. Los objetos simples

La noción de objeto simple es, como se ve, la llave de la ontología tractariana. Notoriamente, el *Tractatus* no da ejemplos de objetos ni de estados de cosas, lo cual ha dado lugar a conjeturas y polémicas. Una de las cuestiones debatidas es si, en lo tocante al *status* categorial de los objetos, la ontología del *Tractatus* es nominalista o realista. ¿Incluyen los objetos tractarianos no sólo entidades individuales sino también propiedades y relaciones? Copi 1958 y Anscombe 1959, seguidos por Griffin 1964, Sellars 1966, Ishiguro 1969, Mounce 1981, Fogelin 1976/1987, Carruthers 1989 y Ricketts 1966, entre otros, dieron una respuesta negativa. La interpretación opuesta fue defendida por Stenius 1960, y entre sus seguidores están Allaire 1969, Hacker 1972/1986, Canfield 1976 y Jaakko y Merrill

Hintikka 1986. Cabe también una posición agnóstica: tras examinar los pros y los contras de las dos lecturas opuestas, Pears 1987 concluye que ambas son compatibles con la esencia de la teoría figurativa de la proposición y que el *Tractatus* no se decanta por ninguna. En sus anotaciones pretractarianas, Wittgenstein 1961/1979 ensayó respuestas contradictorias y, aunque en el *Tractatus* no se pronuncia sobre el asunto, los defensores de la lectura nominalista sacan partido de algunas de sus proposiciones. En especial, «No: "El signo complejo '*aRb*' dice que *a* está en la relación *R* con *b*", sino: Que "*a*" está en una cierta relación con "*b*" dice que *aRb*» (3.1432) parece sugerir que en una notación perspicua no hay nombres de relaciones. La baza principal de los partidarios de una lectura realista está en la explicación de 2.01 —«Un estado de cosas es una combinación de objetos (entidades, cosas)»— que Wittgenstein 1980a: 1 le dio a Desmond Lee: «"Objetos" también incluye relaciones; una proposición no es dos cosas conectadas por una relación. "Cosa" y "relación" están al mismo nivel». Sin embargo, aquí como en otros lugares, el Wittgenstein posterior a 1929 no es autoridad siempre fiable con respecto a sus opiniones previas[11].

Un debate de mayor calado gira en torno a la cuestión de si los objetos tractarianos son objetos físicos, objetos dados en la experiencia del sujeto, o tal vez ninguna de las dos cosas. La interpretación fisicista fue iniciada por James Griffin 1964. Según él, la doctrina central del *Tractatus* concierne a la relación figurativa entre el lenguaje y el mundo *material*. Apoyándose en la influencia que tuvieron las ideas de Hertz en la teoría figurativa, Griffin supone que la representación matemática de los hechos físicos fue el modelo de Wittgenstein del uso del lenguaje y que los objetos sólo pueden ser simples físicos: puntos materiales y objetos temporales. El mundo del *Tractatus* es el mundo de la materia en movimiento y no un mundo fenoménico de impresiones sensoriales.

Esta lectura conlleva dos dificultades, en mi opinión insalvables. La primera es que los objetos simples tienen existencia necesaria, existen en todos los mundos posibles. Pero no hay razón para pensar que ningún objeto físico

exista necesariamente. Ciertos objetos físicos podrían ser simples, carentes de partes, pero ello no excluye su existencia contingente. Además, la lectura fisicista no satisface el requisito tractariano de que las proposiciones elementales deben ser mutuamente independientes. Si los objetos fueran objetos físicos, algunas de las proposiciones elementales tendrían que describir relaciones espaciales y temporales entre ellos. Pero entonces esas proposiciones no podrían ser lógicamente independientes entre sí, puesto que dos objetos físicos no pueden estar en el mismísimo lugar al mismo tiempo.

La interpretación que ha tenido más adeptos es la opuesta: los objetos simples son entidades dadas en la experiencia sensorial. Quienes sostienen esta posición en su versión fuerte identifican los objetos simples con datos sensoriales. Esta lectura fenomenista fue iniciada por los miembros del Círculo de Viena y articulada detalladamente por Favrholdt 1964. Cook 1994 cree hallar en todo el desarrollo de la filosofía wittgensteiniana una posición fenomenista amalgada con distintas formas de conductismo —analítico en su primera filosofía y criterial en la última. Más recientemente, Frascolla 2000 le atribuye a Wittgenstein un proyecto de construcción lógica del mundo físico sobre una base fenoménica: los objetos serían cualidades fenoménicas repetibles, *qualia à la* Nelson Goodman, y los estados de cosas, complejos fenoménicos. Versiones más templadas han sido propuestas por Hintikka y Hintikka 1986 y por Pears 1987. Los Hintikka defienden que los simples tractarianos son «objetos fenomenológicos», entidades dadas en la experiencia inmediata que se diferencian de los datos sensoriales en ser independientes de la mente. Un tanto análogamente, Pears sostiene que los objetos del *Tractatus*, lejos de ser datos sensoriales, son fenómenos en el sentido kantiano, son el mobiliario de «el mundo tal como yo lo encontré».

Estas interpretaciones topan con problemas paralelos, *mutatis mutandis*, a los que aquejan a las lecturas fisicistas. Ciñámonos, por mor de la brevedad, al problema de la exclusión de los colores. Como el propio Wittgenstein advirtió, dos proposiciones como «A es rojo» y «A es verde»

son incompatibles entre sí; esto es, no podrían contar como proposiciones elementales porque no cumplen el requisito de independencia lógica. Los Hintikka han tratado de burlar este obstáculo sosteniendo que el enfoque tradicional del problema se basa en un supuesto que Wittgenstein no aceptó, a saber, que las atribuciones de colores tienen la forma lógica de proposiciones de sujeto-predicado. Ellos sugieren un análisis alternativo en el que el concepto de color se representa «mediante una función *c* que mapea puntos del espacio visual sobre un espacio cromático. Entonces las formas lógicas respectivas de "esta mancha es roja" y "esta mancha es verde" serían $c(a) = r$ y $c(a) = v$, siendo *r* y *v* dos objetos separados, respectivamente, rojo y verde» (Hintikka y Hintikka 1986: 123). Así, la incompatibilidad de los colores es puesta de manifiesto por el «hecho lógico» de que las funciones genuinas sólo pueden tener un único valor para el mismo argumento. Aunque este análisis funcional es ingenioso, sigue sin satisfacer el requisito de la independencia lógica. Incluso en la nueva notación los referentes de «*r*» y de «*v*» no podrían contar como objetos simples porque, en virtud de su propia naturaleza, inducen conexiones lógicas entre los estados de cosas en los que intervienen. Y, puesto que $c(a) = r$ y c(a) = *v* se excluyen entre sí, no pueden ser proposiciones elementales[12].

Un problema adicional de estas lecturas es que, como Anscombe 1959 ha señalado, a mi juicio certeramente, interpretar el *Tractatus* con estos parámetros es olvidar que los intereses de Wittgenstein fueron primariamente lógicos y semánticos. Wittgenstein trata despectivamente la epistemología, identificando la teoría del conocimiento con la filosofía de la psicología y afirmando que la psicología no es más cercana a la filosofía que cualquier otra ciencia natural (4.1121). El *Tractatus* toma, como noción semántica central, no condiciones de *justificación* de las proposiciones, sino sus condiciones de *verdad*[13].

4. El solipsismo

Algunos intérpretes, como Favrholdt, han creído ver en el *Tractatus* una armonía entre una ontología fenomenista y el solipsismo. Esta posición parecería correcta si se entiende el

solipsismo como la doctrina de que el mundo consiste en mis estados mentales, siendo reales sólo mis experiencias. Sin embargo, el *Tractatus* no se ocupa de un solipsismo de base fenomenista que pretende usar mis datos sensoriales como base para trazar los límites del lenguaje y del mundo, sino de un solipsismo asentado en el ego que intenta trazarlos usando mi yo como punto de referencia (Hacker 1972/1986, Pears 1987). No deja de llamar la atención que en el libro la doctrina solipsista reciba una formulación netamente ontológica: una ecuación entre el mundo y mi mundo. En contraste, cuando Wittgenstein se ocupa del asunto después de 1929, el solipsista intenta formular su posición epistemológicamente, haciendo referencia a sus vivencias internas: «Sólo yo veo realmente», «Sólo mi dolor es real» (Wittgenstein 1958: 61 y 57), etc.

Ahora bien, ¿acoge el solipsismo el primer Wittgenstein o lo examina críticamente y lo desecha? Hacker 1972/1986 defiende —correctamente, según creo— la primera posición[14]. Wittgenstein se habría adherido a una forma de solipsismo inspirado en las doctrinas del idealismo transcendental de Schopenhauer. Las identificaciones del mundo con la vida, del hombre con el microcosmos y del mundo con mi mundo expresarían la doctrina que Hacker llama Solipsismo Transcendental, una doctrina que va unida al Realismo Empírico. Pears 1986, en cambio, sostiene, en primer lugar, que Wittgenstein señala que el solipsista tiene el *insight* válido de que la egocentricidad de nuestro conocimiento y de nuestro lenguaje es un rasgo ineludible e inefable. «El mundo es mi mundo» sería un intento necesariamente fallido de formular esa condición ineludible del punto de vista de la primera persona[15]. Considera, en segundo lugar, que Wittgenstein empala al solipsista en los cuernos de un dilema. Si el solipsista sostiene que la identificación del ego es independiente de los objetos que se le presentan, se autorrefuta: sólo puede lograr una identificación a través de su cuerpo, que es un objeto del mundo físico entre otros. Si sostiene, por el contrario, que la identificación del ego es puramente mental, cae en circularidad: cuando señala «los únicos objetos que existen», él permanecerá identificado meramente como el sujeto al

que se presentan esos objetos. Esta interpretación, aunque ingeniosa, es objetable. ¿Cómo podría Wittgenstein tratar de refutar un aserto que él juzga «totalmente correcto»? Pears se acoge aquí a la declarada inexpresabilidad del solipsismo. Pero, como él mismo reconoce a otro respecto, la inefabilidad de una doctrina es en el *Tractatus* un signo de su importancia. En cuanto al dilema que presenta Pears, parece que le endosa al autor del *Tractatus* objeciones que Wittgenstein sólo desplegó cuando en los años 30 se enfrentó a un solipsismo de base fenomenológica. Y, lo que es más decisivo, el dilema no es exhaustivo porque en ambos cuernos se asume que el referente del pronombre personal en «El mundo es mi mundo» es un objeto del mundo, ya sea un sujeto encarnado o una mera *res cogitans*. Se deja fuera la tercera posibilidad, la posibilidad relevante, de que se trate del sujeto transcendental, del «yo filosófico», que no pertenece al mundo[16].

5. LA PARADOJA DEL «TRACTATUS»

El *Tractatus* contiene una paradoja. En el Prefacio se proclama: «en el libro se expresan pensamientos» cuya «verdad […] me parece irrefutable y definitiva». Pero, por otro lado, se concluye: «Mis proposiciones esclarecen de este modo: quien me entiende acaba reconociéndolas como sinsentidos». ¿Es posible resolver esa tensión interna? El enfoque tradicional (e. g., Anscombe 1959; Kenny 1973/2006, Hacker 1975/86; Fogelin 1976/1987; Malcolm 1986; Pears 1987; Carruthers 1989) encuentra una salida en la doctrina de la inefabilidad. Su exponente más conspicuo, Hacker, entiende que, dentro del dominio del sinsentido, debemos distinguir el sinsentido abierto del encubierto. «Lo bueno es más idéntico que lo bello» es una proposición cuyo sinsentido es patente. Pero la mayor parte de las proposiciones filosóficas, que tratan de decir lo que sólo puede mostrarse, son sinsentidos encubiertos. Todavía aún, dentro del dominio del sinsentido filosófico cabe distinguir entre lo que podría llamarse sinsentido *iluminador* y sinsentido desorientador. «El sinsentido iluminador», afirma, «guiará al lector atento a aprehender lo que es mostrado por otras proposiciones que no pretenden ser filosóficas» (Hacker 1975/1986: 18).

Esta salida ha sido víctima de feroces chanzas por parte de quienes desde la última década del pasado siglo vienen defendiendo interpretaciones «resueltas», en especial Diamond 1991 y Conant 1998)[17]. En sus versiones más decididas, estas lecturas comparten dos tesis distintivas. Primera, que no hay sinsentido substancial sino puro sinsentido —acogerse a la idea de un sinsentido iluminador, afirma Diamond sarcásticamente, es «achicarse». Segunda, que el *Tractatus* no propone ninguna tesis ni proporciona *insights* inefables sobre metafísica; su objetivo es meramente terapéutico. Pero estas lecturas están sometidas a objeciones insalvables. Para empezar, si, como afirma Diamond, las proposiciones del *Tractatus* son literalmente sinsentidos equiparables a la sarta «*piggly wiggle tiggle*», ¿cómo podría operar el proceso terapéutico? Si se admite que el libro no contiene ninguna teoría, y por ello ninguna teoría del lenguaje, ¿sobre qué base podría Wittgenstein justificar su aserto de que sus proposiciones son sinsentidos? Hacker ve otra grave dificultad en la posición de los «nuevos wittgensteinianos». Si no hay sinsentido iluminador, sino sólo pura jerga, se pierden los *insights* de Wittgenstein sobre la lógica del lenguaje, por ejemplo, que las constantes lógicas no representan o que las proposiciones de la lógica son tautologías. Hacker sentencia memorablemente: «Arrojar la escalera es una cosa, arrojar al niño con el agua sucia es otra» (Hacker 2000: 369). Concluyo con el diagnóstico que ya hicieran los Hintikka: las interpretaciones meramente terapéuticas son estériles[18].

LA TRANSICIÓN

El pensamiento posterior de Wittgenstein contiene un rechazo de posiciones cardinales en el *Tractatus*. Así, se habló en un primer momento de las *dos filosofías* de Wittgenstein. Pero es incuestionable que hay continuidades, especialmente en su concepción general de la filosofía como clarificación conceptual[19]. La publicación de los escritos próximos a la vuelta de Wittgenstein a Cambridge en 1929 ha llevado luego a postular un *período intermedio* que cabría situar entre 1927 y 1932-1933[20, 21]. Con todo, hay desacuerdos acerca de qué delimita las fronteras. Hintikka y Hintikka 1986 dan importancia fundamental al abandono en

1929 de una suerte de fenomenología que ya creen ver en el *Tractatus*. Más radicalmente, Hilmy 1987 rechaza la existencia misma de un periodo intermedio que se extienda desde 1929 hasta mediados de los años 30. En su opinión, el método del Wittgenstein maduro ya surgió en los años 20 y motivó su vuelta a Cambridge en 1929. Más recientemente, Moyal-Sharrock (2004) ha propuesto que los escritos póstumos posteriores a las *Investigaciones* justifican hablar de un *tercer Wittgenstein*[22].

Wittgenstein 1929 advirtió que la existencia de proposiciones que atribuyen dos colores a un mismo objeto requería desprenderse de la tesis tractariana de la independencia lógica de las proposiciones elementales. Esto lo llevó a repudiar el atomismo lógico en favor de un holismo según el cual habría sistemas de proposiciones cuyas interrelaciones no son capturables por la lógica veritativo-funcional del *Tractatus*[23]. Aun así, retuvo la idea de que nuestras prácticas lingüísticas están gobernadas por un cálculo de reglas estrictas, idea que comienzó a ser insostenible cuando, en las lecciones recogidas en el *Cuaderno azul*, la noción de juego de lenguaje reemplazó a la de cálculo

A menudo se ha considerado que el principio de verificación de los positivistas lógicos provino del *Tractatus*. Subsiguientes estudios han establecido que su semántica no es verificacionista, sino veritativo-funcional. Los escritos del período de transición refuerzan la idea de que el principio de verificación se originó en el giro que comenzó en 1929[24]. Con todo, en *Philosophische Bemerkungen* Wittgenstein se resistió a la explicación conductista que dieron los positivistas lógicos de las proposiciones autopsicológicas: no verifico que estoy triste atendiendo a mi conducta[25]. Y las notas que G. E. Moore 1959 tomó de las lecciones de Wittgenstein en 1932 constatan que llegó a concluir que la proferencia de una autoatribucción como «Tengo dolor de muelas» no necesita verificación.

Un asunto que recurre en esta época es el del solipsismo. Aquí volvemos a hallar lecturas encontradas en Hacker 1972/1986 y en Pears 1988. El primero sostiene que Wittgenstein reemplazó el solipsismo transcendental del

Tractatus por un solipsismo empírico centrado, no tanto en el yo, como en las sensaciones. Pears, en cambio, ve en este período un «primer argumento del lenguaje privado» que llevó a Wittgenstein a concluir que el solipsista pierde la capacidad de referirse a sí mismo: al igual que la identidad del «ojo geométrico» difiere de la identidad del «ojo físico», la identidad del yo del solipsista es diferente de la de una persona. Si Wittgenstein adoptó el solipsismo, alega Pears, fue algo así como una suerte de egocentrismo de acuerdo con la cual el ego que el solipsista trata de usar como su punto de referencia sin identificarlo previamente no sería un punto fijo sino una *sliding-peg*. Análogamente, frente a los Hintikka 1986, que entienden que la afirmación de Wittgenstein de que ha abandonado la búsqueda de un «lenguaje primario» comporta que inicialmente en la transición había continuado manteniendo la posición tractariana de que los objetos simples son entidades fenoménicas, Pears sostiene que lo que hubo fue un *sliding-peg phenomenalism* según el cual es incoherente tratar de partir de una base empíricamente especificada.

En el período intermedio Wittgenstein escribió copiosamente y la evolución de su pensamiento fue tortuosa y vertiginosa, por lo que es plausible considerar que sus anotaciones y sus lecciones en Cambridge a partir de, pongamos, 1933 pertenecen ya a un período posintermedio y apuntan a posiciones cercanas a las de su filosofía madura[26].

LA FILOSOFÍA DE MADUREZ

La obra autorizada del Wittgenstein postractariano aparece como Parte I en la edición de 1953 de las *Investigaciones filosóficas*[27, 28]. Aunque dividida en secciones, cabría agruparlas en cuatro grandes «capítulos»: significado, juegos de lenguaje y filosofía (§§ 1-142), reglas y necesidad (§§ 143-242), lenguaje privado (§§ 243-315) y filosofía de la psicología (§§ 316-693)[29]. Tomándolos como pivotes, abordaré otras obras de Wittgenstein y la literatura que han suscitado.

6. SIGNIFICADO, JUEGOS DE LENGUAJE Y FILOSOFÍA

Wittgenstein abre las *Investigaciones* con una cita de

Agustín de Hipona y, para poner en relieve las limitaciones de la concepción del significado que comporta, introduce *juegos de lenguaje* que apuntan a concebir el significado tomando como clave la noción de uso[30, 31]. Casi universalmente, los comentaristas han visto aquí el punto de partida de una campaña contra el atomismo lógico. Disintiendo, Goldfarb 195 entendió que el blanco no es el *Tractatus*, sino diversas *Urbilde* que incorporan formas crudas de ver la relación lenguaje-realidad. Baker y Hacker 1983/2005 consideran que en *El cuaderno azul* los juegos de lenguaje son introducidos a título de mecanismo genético por el que el niño aprende el lenguaje, mientras que en *El cuaderno marrón* y en las *Investigaciones* el énfasis cambia a «lenguajes primitivos» que son plenos por sí mismos. En cambio, Rhees 1970 critica la idea de que un juego de lenguaje como el de los albañiles pudiera constituir, como Wittgenstein intima, «un lenguaje primitivo completo»[32].

Wittgenstein observa que entre los juegos de lenguaje hay sólo *aires de familia*. Una cuestión disputada es si la noción de parecidos de familia se aplica a todos los conceptos, como Bambrough asumió. Pitcher 1964, Campbell 1965 y Griffin 1974 objetaron que hay conceptos, como *yegua*, que son lo que Putnam denominó «*cluster concepts*». Otro asunto debatido es si hay aquí la clave para una solución del problema de los universales. El defensor más notorio de una lectura substantiva ha sido Bambrough 1960-61, para quien Wittgenstein resolvería el problema negando la premisa que comparten nominalistas y realistas: que no puede haber justificación objetiva para aplicar «juego» a los juegos a no ser que haya un elemento o relación común a todos ellos. El realista afirma que tienen en común algo adicional a ser juegos —*una esencia*. Comparten solamente *ser llamados así*, replica el nominalista. Wittgenstein ofrecería una solución intermedia: sólo tienen en común el que *son* juegos[33]. En el campo opuesto, Baker y Hacker ven una mera intención terapéutica: la metáfora de los parecidos de familia debe contemplarse en el contexto de la crítica al enfoque de la definición como descomposición en ingredientes atómicos[34]. Sostienen también que la metáfora es solidaria de la doctrina wittgensteiniana de la *autonomía de la gramática*: «la

clasificación de las cosas que caen bajo conceptos puede justificarse o criticarse solamente con respecto a su utilidad para facilitar el logro de los propósitos para los que usamos esas palabras. Las cosas no nos son dadas agrupadas en géneros naturales cuyos límites están fijados por colecciones de propiedades metafísicamente simples» (Baker y Hacker 1983/2005: 104). Pero en esto parecen incoherentes, pues ésta *sí* que es una tesis substantiva, análoga al rechazo quineano de la distinción esencia/accidentes y antitética del «nuevo esencialismo» de Putnam y de Kripke.

Algunos estudiosos han considerado que la tesis de la autonomía de la gramática proporciona una base para atribuirle a Wittgenstein alguna forma de idealismo lingüístico o incluso de «solipsismo agregativo»[35]. Esta lectura es prominente en Williams 1974, que la infiere a partir de la idea witgensteiniana de que los conceptos de justificación, razones, etc. son *relativos* a diferentes juegos de lenguaje y formas de vida. Malcolm 1995 ha criticado a Williams señalando, entre otras cosas, que para Wittgenstein la posibilidad lógica del lenguaje, del pensamiento y del juicio depende de regularidades en el mundo y en la vida. Por tanto, no puede ser que la realidad sea *creada* por nosotros.

El arsenal conceptual wittgensteiniano ha sido también empleado por quienes defienden variedades recientes de la distinción entre *Verstehen*, supuestamente propia de las disciplinas humanas y sociales, y *Erklärung*, característica de las ciencias naturales[36]. Y se viene debatiendo si la insistencia de Wittgenstein en la diversidad de las *formas de vida* en las que se incardinan los juegos del lenguaje justifica atribuirle alguna variedad de relativismo antropológico o de fideísmo teológico[37]. Winch 1958 y 1964 sostuvo que el uso de las palabras en un juego de lenguaje no puede ser descrito sin usar conceptos *internos* al juego mismo[38]. Infirió, en mi opinión erróneamente, que los juegos de lenguaje de ciertos pueblos primitivos son incomensurables con los nuestros. Rorty 1980 aprovechó para llevar el agua a su molino: qué sea verdadero en un juego de lenguaje es determinado por criterios internos al juego mismo y no hay ninguno que sea mejor que otro, excepto en el sentido de

«mejor relativamente a ciertos intereses»; así, no podemos decir que la física de Newton es mejor que la de Aristóteles. Más templada es la posición de Taylor 1981. Como Winch, piensa que el intento de dejar fuera la comprensión hermenéutica es fútil. No obstante, sostiene que esto no nos lleva al relativismo que suele asociarse con lo que llama «wittgensteinianismo vulgar». Su hermenéutica «realista», inspirada en la idea de Gadamer de la «fusión de horizontes», pretende huir tanto del cientificismo etnocéntrico como del relativismo que se apoya en las supuestas incomensurabilidad e incorregibilidad de las formas de vida. Una decidida oposición a Rorty la encontramos en Putnam 1995, que aduce textos en los que Wittgenstein afirma que, dentro de un juego de lenguaje, hay individuos cuyas competencias son mejores o peores (Wittgenstein 1953: xi, 227), y que hay juegos de lenguaje preferibles a otros: hay juegos de lenguaje de pueblos primitivos que él «combatiría» o que encuentra «absurdos», como el juicio por la prueba del fuego (Wttgenstein 1969: § 605). No obstante, Putnam 1992 sostuvo que, en cuanto a las creencias religiosas, la posición de Wittgenstein es análoga a la de William James en «La voluntad de creer»: la creencia religiosa no es racional ni irracional, es *arracional*. En esencia, ésta es la lectura de los fideístas wittgensteinianos —Phillips 1993 es el exponente principal —, que, pese a las críticas de «racionalistas» como Kai Nielsen, insisten en la necesidad de adoptar, también en religión, una perspectiva *emic*[39].

En las *Investigaciones*, especialmente en el «capítulo» primero, y en escritos del período intermedio y posintermedio, como la sección «Philosophie» del *Big Typescript* y *El cuaderno azul*, Wittgenstein presenta su nueva concepción de la filosofía[40]. Hay un relativo acuerdo en que es aquí donde hay más elementos de continuidad. Pero, como con el *Tractatus*, hay discrepancias sobre si la filosofía de madurez es meramente terapéutica o abre espacios para enfoques sistemáticos fragmentarios. Así, Thomson 1964 y Canfield 1975: 1981 hicieron una lectura meramente terapéutica. Malcolm (1970) concurrió: puesto que no hay límite a la remoción de puzles filosóficos, no puede haber

una descripción completa de la gramática de una expresión. Y Dummett 1978 mantuvo que la metafilosofía de Wittgenstein no se compadece con una teoría del significado sistemática[41].

Quienes más han insistido en las estrecheces de una lectura puramente terapéutica han sido Hacker y el primer Baker. Hacker 1972/1986 advirtió que el contraste que Wittgenstein traza es filosofía *vs*. ciencia, no es el que se da entre filosofía sistemática, tipo Kant, y filosofía asistemática, tipo Nietzsche[42]. Baker y Hacker 1983/2005 subrayan que Wittgenstein afirmó que la filosofía busca comprensión por medio de una *Übersicht* y no, como la ciencia, conocimiento mediante la construcción de teorías. Su rechazo de que haya tesis o doctrinas en filosofía no significa que no pueda darse una descripción metódica de un segmento de la gramática. No obstante, en la medida en que los filósofos tratan de articular teorías globales sobre la naturaleza del mundo, de la mente, del pensamiento o del lenguaje, Wittgenstein diría que se estrellan contra los límites del lenguaje.

7. NECESIDAD Y REGLAS

El «capítulo» segundo de las *Investigaciones* y otros escritos, como Wittgenstein 1956/1978 y 1976, abordan el problema de la naturaleza de la necesidad propias de las reglas del lenguaje y de las pruebas matemáticas[43]. ¿Dónde se posicionó Wittgenstein?, ya que descarta explicaciones platónicas o mentalistas[44]. Una respuesta ya gastada es que adoptó una suerte de convencionalismo análogo al de los empiristas lógicos[45]. Dummett 1959 y 1993 y Wright 1980, 1986/1993 y 2001) abrieron otra avenida de interpretación: Wittgenstein habría adoptado un convencionalismo radical y un antirrealismo de raíz constructivista. La «compulsión» que sentimos en cálculos, pruebas y aplicaciones de reglas no sería consecuencia mediata de convenciones previas, sino que brotaría de una convención o decisión *directa* que adoptamos. De lo contrario, piensa Wright, sucumbiríamos a un «modelo contractual»: concebiríamos platónicamente las reglas como entidades que están «ahí» y que trazan raíles inexorables hasta el infinito[46].

Contra Dummett, Stroud 1965 propuso una lectura de entronque naturalista[47]. Según él, la posición Wittgenstein

no puede entenderse como una variedad de convencionalismo, pues una convención es algo que podemos adoptar o rechazar. Lo que subyace a la aceptación de las reglas, pruebas y procedimientos de cálculo son nuestras formas de vida, nuestra naturaleza, determinada por nuestra biología y nuestra historia cultural, Preguntar si nuestras formas de vida son correctas o justificadas es preguntar si estamos «justificados» al ser el tipo de seres que somos. Putnam (1979) apuntó que la interpretación de Stroud deviene en una variante de la de Dummet, pues, según ambas, Wittgenstein estaría proclamando que la necesidad lógicomatemática surge *en nosotros*, ya sea en nuestras decisiones o en nuestra naturaleza y formas de vida.

Polemizando con Wright, McDowell 1984 defendió una lectura deflacionaria, de acuerdo con la cual la normatividad de las reglas no brotaría de nada externo: los hechos concernientes a la aplicación de reglas serían básicos e irreducibles. El supuesto de que surgen en nosotros no se compadecería con el antirreduccionismo y el «quietismo» propios de la metafilosofía postractariana. Advirtió también que la posición constructivista socava la idea intuitiva de la objetividad de la verdad.

O tal vez podría llevar a un escepticismo semántico. Tal es la conclusión que, compartiendo una lectura antirrealista, extrae Kripke 1982: encuentra en las observaciones de Wittgenstein sobre seguimiento de reglas una «paradoja escéptica» que desemboca en un escepticismo global acerca del significado, mitigado, a modo de «solución escéptica», por un no-factualismo comunitarista[48]. El interés de la torrentosa polémica desatada reside, no tanto en si el llamado «Kripkestein» es exegéticamente ajustado, como en el calibre de los temas que suscita —la normatividad semántica, la factualidad del significado, etc.[49].

La atribución de un escepticismo semántico a Wittgenstein ha sido universalmente rechazada por los estudiosos: sólo presenta la paradoja escéptica como una consecuencia intragable de una concepción errónea de lo que es seguir una regla[50]. En cambio, no ha habido unanimidad sobre la «solución escéptica». Una cuestión disputada es si el compromiso con la no factualidad del

significado es algo que cabe atribuir a Wittgenstein o es preciso atribuir a un Kripkestein[51]. Pero el debate más amplio es el concerniente a si un individuo solitario podría seguir reglas o si sólo el consenso social puede proporcionar estándares de corrección[52]. De acuerdo con la concepción comunitaria, si consideramos a un individuo aislado, no será posible distinguir cuándo son correctas y cuándo incorrectas sus aplicaciones de una regla. Pero si el individuo pertenece a una comunidad, el consenso comunitario proporciona un criterio de corrección[53]. Los defensores de la lectura individualista reconocen que el seguimiento de una regla requiere una práctica, pero no es preciso que sea una práctica comunitaria. Baker y Hacker citan pasajes del *Nachlass* en los que no se desecha que un individuo aislado pueda seguir reglas[54].

8. LENGUAJE PRIVADO

En el «capítulo» tercero de las *Investigaciones* Wittgenstein argumenta, al menos *prima facie*, contra la posibilidad de un lenguaje privado y discute asuntos emparentados[55]. Kripke se excede al sostener que «el argumento del lenguaje privado» —más bien, una batería de argumentos y sus ramificaciones— se encuentra en realidad en las consideraciones sobre seguimiento de reglas. *Inter alia*, obsérvese que hasta el segundo párrafo de § 243 Wittgenstein no explicita su idea de privacidad, idea que difiere de la de Kripke. «Privado», en el uso wittgensteiniano, no se opone a «comunal», sino que contrasta con «público» a la manera en que «interno» se opone a «externo». Lo que Wittgenstein considera *conceptualmente imposible* no es un lenguaje «solitario», sino uno cuyas palabras «deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante; a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje» (§ 256). Aquí la privacidad se cifra en la *pretendida* referencia a vivencias inmediatas y estrictamente incognoscibles por otros[56].

Con todo, Kripke ofrece una variedad comunitaria de las lecturas denominadas «tradicionales», «substantivas» u «ortodoxas». Pues, de nuevo, se inmiscuye la cuestión: ¿hemos de ver en §§ 243-315 una intención meramente

terapéutica? Las lecturas ortodoxas albergan disputas sobre la fuerza probatoria del «argumento» y sobre numerosos puntos de detalle: ¿Cuál es el blanco del «argumento»? ¿Se trata de una argumentación transcendental? ¿Hemos de concebir al pretendido autor del diario como un ser humano pleno o como una mente cartesiana desencarnada? ¿Se basa su núcleo central en supuestos desechables o discutibles, como alguna suerte de verificacionismo, de conductismo o de escepticismo acerca de la memoria? ¿Cuál es la peculiaridad del concepto de criterio que se emplea? Estos y otros son interrogantes de los que siguen manando caudalosos ríos de tinta[57]. Con todo, su mínimo común denominador es (i) que *en el núcleo* hay una argumentación destructiva que, por reducción al absurdo, establece que la idea de un lenguaje privado es imposible o incoherente, y (ii) que en el decurso de la discusión aparecen también ingredientes constructivos de clarificación y descripción del uso efectivo del lenguaje experiencial.

Por contra, lecturas meramente terapéuticas o «pirronianas», muchas de ellas más recientes, cuestionan (i), (ii) o ambas. Ya Fogelin (1976/1987), aunque parece aceptar (i), anticipó un Wittgenstein pirroniano, de intenciones meramente eméticas[58]. Quienes más radicalmente rechazan tanto (i) como (ii) suelen alegar que no deberíamos ver en §§ 243-315 más que el desvelamiento de una fantasía para cuya expresión no hay palabras y que se desvanece como una ilusión. Tal es, por ejemplo, la lectura que hizo Cavell (1979): no hay un argumento sino meramente un intento fallido de dar sentido a una idea que se revela incoherente. En mi opinión, la disputa acerca de (i) tiende a ser una tempestad en un vaso de agua. Depende en buena medida de con qué liberalidad se entienda «argumento». E incluso un guardián de la ortodoxia como Hacker 1972/1986: 265 habla del poder «mesmerizante» de la idea de un lenguaje privado y de que el propósito del «ataque» wittgensteiniano es mostrar que lo que se presenta problemáticamente es «la mera apariencia» de un lenguaje.

El renegado Baker 2004 arguyó que Hacker oscila entre posiciones que parecen antitéticas: puesto que presenta la idea de un lenguaje privado como algo sutil que ha jugado

un papel central en la historia de la filosofía, no le es dado, una vez que la ha explicitado, declararla manifiestamente absurda. No habría, pues, un argumento transcendental anticartesiano, sino sólo una disolución de los supuestos en los que se enmarca la idea misma, una conclusión de tenor similar que a las que suelen alcanzar quienes, como hemos visto con respecto al *Tractatus*, defienden también aquí lecturas «resueltas»[59]. Otros intérpretes acarician una lectura que podríamos llamar «agónica»: tal vez no exista *una única* interpretación aceptable o tal vez intervengan *más de dos voces* en el supuesto argumento, de modo que pudiera haber en Wittgenstein una contienda interna entre una propensión puramente terapéutica y otra también sistemática[60]. La crítica de Baker a Hacker tampoco impresiona: presentar una hipótesis como algo importante y, una vez explicitada, mostrar que es insostenible son cosas composibles: así operan muchos argumentos por *reductio*.

El meollo real de la discordia habría que situarlo, pues, en (ii). Y aquí las lecturas ortodoxas llevan las de ganar. Basten dos ejemplos. Primero, cuando Wittgenstein (1953/2001: §§ 243-244) se propone desbaratar la idea de que la conexión «dolor»-dolor es una relación palabra-objeto privado, propone también una explicación positiva: que «Tengo un dolor» funciona como una *Äusserung* verbal, aprendida, de la sensación. Segundo, en su campaña contra el caldo de cultivo de la idea de un lenguaje privado, la «perspectiva egocéntrica», sostiene que en un enunciado como «Sé que tengo un dolor» el verbo «saber» es ocioso (e.g., § 246).

9. CONCEPTOS PSICOLÓGICOS, CERTEZA Y COLORES

Las *Investigaciones* fueron presentadas por su autor como un álbum de anotaciones que hubieron de recorrer, en zigzag y en toda dirección, un amplio dominio de pensamiento. Además, a través del desarrollo de la filosofía de Wittgenstein corre una comunidad, si no de posicionamientos, al menos de problemas recurrentes. De ahí que resulte forzado postular un «tercer Wittgenstein». Lo ponen de relieve los tres grandes temas en los que se centró en los años finales de su vida: la filosofía de la psicología, la

epistemología, y los conceptos cromáticos.

El tratamiento de los conceptos psicológicos —intención, expectación, volición, visión de aspectos, etc.— y la relación entre «lo interno» y «lo externo» dominan el último «capítulo« de la Parte I de las *Investigaciones* y algunos escritos póstumos, incluyendo la antigua Parte II[61]. La explicación expresiva de las autoatribuciones de sensaciones antes mencionada se integra en dos planes para el tratamiento de los conceptos psicológicos que vertebran la psicología filosófica de Wittgenstein[62]. Y también recurren la crítica del mentalismo y la idea de que hay una relación criterial entre estados internos y conducta externa[63]. Rebrotan, entonces, viejos debates hermenéuticos: ¿lo comprometen esas posiciones con alguna forma de antirrealismo, conductismo, verificacionismo o instrumentalismo?[64].

El retorno de posiciones aparece también en *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein se ocupa del conocimiento, la certidumbre, la duda y otros conceptos epistemológicos[65]. Partiendo del intento de refutación del escepticismo por parte de Moore, Wittgenstein insiste en una variante de la segunda idea que vimos al final de la sección anterior: análogamente a como en «Sé que siento dolor» el «Sé» es ilegítimo, Moore yerra al considerar que proposiciones como «He aquí una mano» expresan casos paradigmáticos de conocimiento. No obstante, acierta en que forman una categoría privilegiada: se trata de proposiciones «gozne» cuya aceptación es vitalmente inexcusable. De nuevo, resuena aquí una suerte de naturalismo *à la* Hume que recuerda el que Stroud creyó detectar en el tratamiento wittgensteiniano de la necesidad.

El tercer asunto lo ocupó en sus años finales, cuando ya sabía que iba a morir de cáncer de próstata, fue la fenomenología de los colores. Incitado por la lectura de la obra de Goethe *Farbenlehre*, en 1950 dejó inconclusas unas notas que fueron editadas con el título *Observaciones sobre los colores*[66]. Se trata otra vez de un asunto que ya había transitado en otros lugares —e.g., en su único artículo publicado en vida y en una conversación con Schlick[67].

REFERENCIAS

Incluyo sólo las obras mencionadas en el capítulo. Un asterisco precede las que encuentro más básicas o recomendables. Una barra entre dos años separa la primera de la última edición de un mismo libro.

Obras de Wittgenstein

*1922/1961. *Logisch-philosophische Abhandlung / Tractatus logicophilosophicus*. Londres: Kegan Paul y Londres: Routledge and Kegan Paul. Traducción al inglés de Ogden, C. K. y McGuinness, B. F. Traducciones al español de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1988. Y de Luis M. Valdés. Madrid: Tecnos. 2002.

1929. Some Remarks on Logical Form. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary volumen 9. Reimpreso en Copi y Beard 1966 y en Wittgenstein 1993.

*1953/2001. *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Traducciones al ingles de G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell. Y de P.M.S. Hacker y J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell. Traducción al español de la primera edición por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica y México: UNAM. 1988.

*1956/1978. *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik / Remarks on theFoundations of Mathematics*. Editado por G. H. von Wright, R. Rhees y G. E.M. Anscombe. Traducción al inglés de G. E. M. Anscombe. Traducción al español de Isidoro Reguera. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

*1958/1975. Editado por Rush Rhees. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell. Traducción al español de Francisco Gracia Guillén. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos. 1968.

1961/1979. *Tagebücher 1914-1916 / Notebooks 1914-1916*. Oxford: Blackwell. Traducciones al español de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Ariel, 1982. *Diario filosófico (1914-1916)*. Y de J. D. Mateu Alonso. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Madrid: Síntesis. 2009.

1964. *Philosophische Bemerkungen*. Editado por R. Rhees. Oxford: Blackwell. Traducción al inglés de Hargreaves, R. y White, R. *Philosophical Remarks*. Oxford: Blackwell.

1975. Traducido al español por Alejandro Tomasini Bassols. *Observaciones filosóficas*. México: UNAM. 1997.
1965. A Lecture on Ethics. Editado por R. Rhees. *Philosophical Review* 74. Reimpreso en Wittgenstein 1993.
*1966. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Editado por Barret, C. Oxford: Blackwell. Traducido al español por Isidoro Reguera. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós. 1992.
*1967a. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis / Ludwig Wittgenstein and theVienna Circle: Conversations Recorded by Friedrich Waismann*. Editado por McGuinness, B. F. Oxford: Blackwell. Traducción al español de M. Arbolí. *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. México: Fondo de Cultura Económica. 1973.
1967b. Bemerkungen über Frazers The Golden Bough. Editado por R. Rhees. *Synthese*17. Traducción al inglés: *Remarks on Frazer's The Golden Bough*. En*Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Editado por Luckhardt, C. G. Englewood Cliffs. N. J.: Cornell University Press. Reimpreso en Wittgenstein 1993. Traducido al español por Javier Sádaba. *Observaciones a «La Rama Dorada» de Frazer*. Madrid: Tecnos. 1992.
1967c. *Zettel*. Editado por G.E.M. Anscombe y G. H. von Wright. Traducción al inglés de Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell. Traducción al español de Octavio Castro y Ulises Moulines. *Zettel*. México: UNAM. 1979.
1969a. *Philosophische Grammatik*. Editado por R. Rhees. Oxford: Blackwell.Traducción al ingles de A. Kenny. *Philosophical Grammar*. Oxford: Blackwell. 1974. Traducido al español por Luis Felipe Segura. *Gramática filosófica*. México: UNAM. 2007.
*1969b. *Über Gewissheit*. Editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright.Traducción al inglés de G.E.M. Anscombe y D. Paul. *On Certainty*. Oxford: Blackwell. Traducido al español por M. V. Suárez. *Sobre la certidumbre*. Caracas: Tiempo Nuevo. 1972 Y de Josep L. Prades y Vicente Raga. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa. 1988.
1971. *Prototractatus*: *An Early Version of Tractatus Logico-Philosophicus*. Editado porMcGuinness, B. F., Nyberg, T. y

von Wright, G. H. Traducido al inglés por von Wright, G. H. Londres: Routledge and Kegan Paul.

1976. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*. Editado por C. Diamond. Ithaca: Cornell University Press.

1977a. *Vermischte Bemerkungen*. Editado por G. H. von Wright y H. Nyman. Frankfurtam Main: Suhrkamp. Traducción al inglés de P. Winch. *Culture and Value*. Oxford: Blackwell. 1980. Edición revisada de A. Pichler. Oxford: Blackwell. 1998. Traducción al español de Elsa Cecilia Frost. *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe. 1995.

1977b. *Bemerkungen über die Farben / Remarks on Colour*. Editado por G. E. M.Anscombe. Traducción al inglés de L. L. McAlister. Oxford: Blackwell. Traducción al español de Alejandro Tomasini Bassols. *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós.

1979. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*. Editado por A. Ambrose. Oxford: Blackwell.

1980a. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1932*. Editado por D. Lee. Oxford: Blackwell.

*1980b. *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. 2 volúmenes. Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Oxford: Blackwell. Traducción al español de A. Andoni y Isidoro Reguera Pérez. *Lecciones sobre filosofía de la psicología, 1946-1947*. Madrid. Alianza Editorial. 2004.

1982. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. 2 volúmenes. Editado por G. H. von Wright y H. Nyman. Traducción al inglés de Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E.. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. Volumen 1: *Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*. Volumen 2: *The Inner and the Outer (1949-1951)*. Traducción al español de Edmundo Fernández, Encarna Hidalgo, Pedro Mantas y Luis M. Valdés Villanueva. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. 2 volúmenes. Madrid: Tecnos. 2008.

*1993. *Ludwig Wittgenstein*: *Public and Private Occasions 1912-1951*. Editado por J. Klagge y A. Nordmann.

Indianapolis y Cambridge, MA: Lanham: Rowman & Littlefield. Traducido al español por Angel García Rodríguez. *Ocasiones filosóficas 1912-1951*: *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Cátedra. 1997.

1997. *The Collected Manuscripts of Ludwig Wittgenstein on Facsimile CD Rom*. The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Oxford: Oxford University Press.

*2000. *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*. Editado por The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Oxford: Oxford University Press.

2003. *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle: Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*. Editado por G. Baker. Traducción al inglés de M. Mackert,J. Connolly y V. Politis. Londres: Routledge.

2005. *The Big Typescript: TS 213*. Traducido al inglés por Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Oxford: Wiley-Blackwell. Traducido al español por Jesús Padilla Gálvez, con el título de *Escrito a máquina*. Madrid: Trotta. 2014. Traducido parcialmente al español por Luis. M. Valdés Villanueva. *Filosofía: secciones 86-93 del Big Typescript* y *Fenomenología: secciones 94-100 del Big Typescript*. Oviedo: KRK Ediciones, 2007 y 2009.

Hay una colección bilingüe de escritos de Wittgenstein, editada en 2009 por I. Reguera en la editorial Gredos. El volumen I recoge el *Tractatus*, las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*. El volumen II, *Diario filosófico (1914-1916)*, *Diarios secretos*, *Movimientos del pensar*, *Diarios (1930-1932 / 1936-1937)*, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, *Notas sobre lógica*, *Notas dictadas a G. E. Moore en Noruega*, *Conferencia sobre ética*, *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, *Observaciones diversas*, *Cultura y valor*, *Lecciones y conversaciones sobre estética, Psicología y creencia religiosa*, *Zettel* y *Observaciones sobre los colores*.

Obras sobre Wittgenstein

Bibliografías y obras de interés editorial

BIGGS, M. y PICHLER, A. 1993. *Wittgenstein: Two Source Catalogues and aBibliography*. Catalogues of the Published Texts and of the Published Diagrams. Bergen: Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen 7.

DRUDIS BALDRICH, R. 1992. *Bibliografía sobre Wittgenstein*. Madrid: Aporía.

FANN, K. T. 1969b. Supplement to the Wittgenstein Bibliography. *Revue Internationale de Philosophie* 23.

FRONGIA, G. y MCGUINNESS, B.F. 1990. *Wittgenstein*: *A Bibliographical Guide*. Oxford: Blackwell.

LAPOINTE, F. 1980. *Ludwig* Wittgenstein: *A Comprehensive Bibliography*. Westford, GT: Greenwood Press.

PHILIPP, P. 1996. *Bibliographie zur Wittgenstein-Literatur*. Bergen: Working Papers from the Archives at the University of Bergen 13.

PICHLER, A. 2004. *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen: Vom Buch zum Album*. Amsterdam y Nueva York. Actualizado hasta 2011 por S.A. Szeltner.

PICHLER, A. y SÄÄTELÄ, S. eds. 2005/2006. *Wittgenstein*: *The Philosopher and his Works*. Bergen: Working Papers from the Wittgenstein Archives at the University of Bergen; Frankfurt: Ontos Verlag.

SHANKER, V. A. y SHANKER, S. G. eds. 1986. *Ludwig Wittgenstein*: *Critical Assessments*. vol.5. Londres: Croom Helm.

VERA, F. 1972. Bibliografía. *Teorema*. Número monográfico: *Sobre el Tractatus logico-philosophicus*.

*VON WRIGHT, G. H. 1982. *Wittgenstei*n. Oxford: Blackwell. (*Vid.* Appendices, en Wittgenstein 1993).

von WRIGHT, G. H. 1992. The Troubled History of Part II of the *Investigations*. *Grazer philosophische Studien* 42.

Obras de interés biográfico

BAUM, W. 1985. *Ludwig Wittgenstein*. Berlín: Colloquium Verlag. Traducción al español: *Ludwig Wittgenstein: vida y obra*. Madrid: Alianza Editorial. 1998.

DRUDIS BALDRICH, R. 1997. *Ludwig Wittgenstein (1989-1951)*. Madrid: Ediciones del Orto.

JANIK, A. 2001. *Wittgenstein's Vienna Revisited*. New Brunswick: Transactions.

JANIK, A. y TOULMIN, S. 1973. *Wittgenstein's Vienna*. Nueva York: Simon and Schuster.*La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus. 1988.

KLAGGE, J. C. 2001. *Wittgenstein*: *Biography and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2010. *Wittgenstein in Exile*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

*MALCOLM, N. 1958/1984. *Wittgenstein*: *A Memoir, with a Bibliographical Sketch by G.H. von Wrigh*t. Oxford: Oxford University Press. Traducciones al español: *Recuerdo de Ludwig Wittgenstein*. En Ferrater Mora 1966. Y *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Mondadori. 1990.

*MCGUINNESS, B.F. 1988. *Wittgenstein, a Life*: *Young Ludwig 1989-1921*. Londres: Duckworth. *Wittgenstein: el joven Ludwig (1892-1921)*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

*MONK, R. 1990. *Ludwig Wittgenstein*: *The Duty of Genius*. Londres: Jonathan Cape. Traducción al esp*Lañol: udwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Barcelona: Anagrama, 1997.

NEDO, M. y RANCHETTI, M., eds. 1983. *Ludwig Wittgenstein*: *Sein Leben im Bildern und Texten*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

RHEES, R. ed. 1981. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Oxford: Blackwell.

Colectáneas

ACERO, J., FLORES, L y FLÓREZ, A., eds. 2003. *Viejos y nuevos pensamientos: ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*. Granada: Comares.

AMBROSE, A. y LAZEROWITZ, M., eds. 1976. *Wittgenstein: Philosophy and Language*. Londres: Allen & Unwin.

*BLOCK, I., ed. 1981. *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford:Blackwell.

*CANFIELD, J. V. ed. 1986. *The Philosophy of Wittgenstein*. 15 vols. Nueva York: Garland Publishing.

*COPI, I. M. y BEARD, R. eds. 1966. *Essays on Wittgenstein's «Tractatus»*. Nueva York: Macmillan.

CRARY, J., ed. 2007. *Wittgenstein and the Moral Life: Essays in Honor of Cora Diamond*. Berkeley, Mass.: MIT Press.

*CRARY, J. y READ, R., eds. 2000. *The New Wittgenstein*. Londres: Routledge.

FANN, K. T. ed., 1978. *Ludwig Wittgenstein*: *The Man and His Philosophy*. Nueva York: Humanities Press.

FERNÁNDEZ MORENO, L., ed. 2008. *Para leer a Wittgenstein*: *lenguaje y pensamiento*, Madrid: Biblioteca Nueva.

FERRATER MORA, J. ed., 1966. *Las filosofías de Wittgenstein*. Barcelona: Oikos Tau.

GRIFFITHS, A. P., ed. 1991. *Wittgenstein: Centenary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOLTZMAN, S. H. y LEICH, C. M., eds. 1981. *Wittgenstein: To Follow a Rule*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

*JONES, O. R., ed. *The Private Language Argument*. Londres: Macmillan, 1991.

KAHANE, G., KANTERIAN, E. AND KUUSELA, O., eds. 2007. *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*. Oxford: Wiley-Blackwell.

*KENNY, A., ed. 1994. *A Wittgenstein Reader*. Oxford: Blackwell.

KLEMKE, E. D., ed. 1971. *Essays on Wittgenstein*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

*KUUSELA, O. y MCGINN, M., eds. 2011. *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.

*MILLER, A. y WRIGHT, C., eds. 2002. *Rule-Following and Meaning*. Chesham: Acumen.

*MOYAL-SHARROCK, D. ed. 2004. *The Third Wittgenstein: the PostInvestigations Works*. Londres: Ashgate.

MOYA ESPÍ, C., ed. 2009. *Sentido y sinsentido: Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia: Pre-Textos. 2009.

MOYAL-SHARROCK, D. y BRENNER, W. H., eds. 2005. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

PERONA, A., ed. 2010. *Los peldaños de una escalera*. Valencia: Pre-Textos.

PHILLIPS, D. Z., and WINCH, P., eds. 1989. *Wittgenstein: Attention to Particulars*. *Essays in Honour of Rush Rhees*. Houndmills: Macmillan.

*PITCHER, G. ed. 1966 *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*. Londres: Macmillan.

SANFÉLIX VIDARTE, V., ed. 1993. *Acerca de Wittgenstein*. Valencia: Departamento de Filosofía y Teoría del Conocimiento.

*SHANKER, S. ed. 1986. *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*. 4 vols. Londres: Croom Helm.

*SLUGA, H. y STERN, D. G., eds. 1966. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.

VESEY, G., ed. 1974. *Understanding Wittgenstein*. Ithaca, N. Y.:

Cornell University Press.
VON SAVIGNY, E. y SCHOLZ, E. R., eds. 1995. *Wittgenstein über die Seele*. Frankfurt: Suhrkamp.
*WINCH, P., ed. 1969. *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Obras de conjunto

AYER, A.J. 1985. *Wittgenstein*. Londres: Weidenfeld & Nicolson. *Wittgenstein*. Barcelona: Crítica. 1986.
BAKER, G. P. 2004. *Wittgenstein's Method*: *Neglected Aspects*. Oxford: Blackwell.
BILETZKI, A. 2003. *(Over)Interpreting Wittgenstein*. Leiden: Kluwer.
*CHILD, W. 2007. *Wittgenstein*. Londres: Routledge, 2007.
COOK, J. V. 1994. *Wittgenstein's Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University.
FANN, K. T. 1969. *Wittgenstein's Conception of Philosophy*. Oxford: Blackwell. Traducción al español: *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos. 1975/2003.
*FOGELIN, R. 1976/1987. *Wittgenstein*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
*GLOCK, H. 1995. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
GRAYLING, A. C. 1988. *Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
*HACKER, P. M. S. 1972/1986. *Insight and Illusion*: *Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
— 1996. *Wittgenstein's Place in Twentieth-century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
HARTNACK, J. 1972. *Wittgenstein og den Moderne Filosofi*. Copenhague: Gyldendalske Boghandel. Traducción al español: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel. 1972.
*HINTIKKA, J. y HINTIKKA, M. B. 1986. *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
JACQUETTE, D. 1988. *Wittgenstein's Thought in Transition*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press.
*KENNY, A. 1973/2006. *Wittgenstein*. Londres: Allen Lane y Oxford: Blackwell. *Wittgenstein*. Traducción al español de la primera edición. Madrid: Revista de Occidente. 1974.

KOETHE, J. 1966. *The Continuity of Wittgenstein's Thought*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 199.

LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, P. 1986. *Introducción a Wittgenstein*. Barcelona: Herder.

MCGUINNESS, B. F. 2002. *Approaches to Wittgenstein*. Londres: Routledge.

MEDINA, J. 2002. *The Unity of Wittgenstein's Philosophy: Necessity, Intelligibility and Normativity*. Albany, N. Y.: SUNY Press.

*MULLIGAN, K. 2012. *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*. París: Vrin. Traduccón al español: *Wittgenstein y la filosofía austro-alemana*. Madrid: Tecnos. 2014.

PEARS, D. 1971. *Wittgenstein*. Londres: Fontana/Collins. *Wittgenstein*. Barcelona: Grijalbo.

*— 1987, 1988. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. 2 voléműenes. Oxford: Clarendon Press.

— 2006. *Paradox and Platitude in Wittgenstein's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

PITCHER G. 1964. *The Philosophy of Wittgenstein*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

*PRADES CELMA, J. L. y SANFÉLIX VIDARTE, V. 1990. *Wittgenstein: mundo y lenguaje*. Madrid: Cincel.

REGUERA, I. 2002. *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Edaf.

*RHEES, R. 1970. *Discussions of Wittgenstein*. Londres: Routledge.

SLUGA, H. 2011. *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.

SCHROEDER, S. 2006. *Wittgenstein*. Cambridge: Polity.

SCHULTE, J. 1989. *Wittgenstein: Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam. *Wittgenstein: An Introduction*. Albany: SUNY Press, 1992.

TEJEDOR, C. 2011. *Starting with Wittgenstein*. Londres: Bloomsbury Publishing.

Sobre el «Tractatus logico-philosophicus»

ALLAIRE, E. 1959. *Tractatus* 6.3751. *Analysis* 19. Reimpr en Shanker 1986, vol. I.

— 1966. The *Tractatus*: Nominalistic or Realistic? En Copi y Beard 1966.

*ANSCOMBE, G.E.M. 1959. *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatus»*. Londres: Hutchinson University Library.

AUSTIN, J. 1980. Wittgenstein's Solutions to the Color Exclusion Problem. *Philosophy and Phenomenological Research* 11. Reimpreso en Shanker 1986. Volumen I.

BLACK, M. 1964. *A Companion to Wittgenstein's «Tractatus»*. Ithaca, N.Y.: CornellUniversity Press.

CANFIELD, J. V. 1976. *Tractatus* Objects. *Philosophia* 6. Reimpreso en Canfield 1986.Volumen 2.

*CARRUTHERS, P. 1989. *Tractarian Semantics*: *Finding Sense in Wittgenstein's «Tractatus»*. Oxford: Blackwell

*— 1990. *The Metaphysics of the Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press.

CEREZO, M. 2005. *The Possibility of Language: Internal Tensions in Wittgenstein's «Tractatus»*. Stanford: CSLI Publications.

CLACK, B. R. 1999. *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Londres: Macmillan.

COPI I. 1958. Objects, Properties and Relations in the *Tractatus*. *Mind* 57. Reimpreso en Shanker 1986.

*DIAMOND, C. 1991. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. En su *The Realistic Spirit*. Cambridge, MA: MIT Press.

FAVRHOLDT, D. 1964/1966. *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's «Tractatus»*, Copenhague, Munksgaard y Nueva York: Humanities Press. Berkeley, MA: MIT Press.

FINCH, H. LE R. 1971. *Wittgenstein*: *The Early Philosophy*. *An Exposition of the «Tractatus»*. Nueva York: Humanities Press.

FLOYD, J. 2007. Wittgenstein and the Inexpressible. En Crary 2007.

FRASCOLLA, P. 2000. *Il «Tractatus logico-philosophicus» di Wittgenstein: Introduzione a la lettura*. Roma: Catocci. Traducción al inglés: *Understanding Wittgenstein's «Tractatus»*. Londres: Routledge, 2007.

GARCÍA SUÁREZ, A. 1991. Sobre el pretendido realismo básico del *Tractatus*. En *Filosofía analítica hoy: Encuentro de tradiciones*. Editado por M. Torrevejano. Santiago de Compostela: Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.

— 2010. Lo que el solipsismo quiere decir. En *Los peldaños de una escalera*. Editado por A. Perona. Valencia: Pre-Textos.

— 2014. The Metaphysical Status of the Objects of Wittgenstein's *Tractatus*. *Teorema. Revista internacional de filosofía* XXXIII/2.

GRIFFIN, J. 1964. *Wittgenstein's Logical Atomism*. Oxford: Clarendon Press.

*ISHIGURO, H. 1969. Use and Reference of Names. En Winch 1969.

MASLOW, A. 1961. *A Study in Wittgenstein's «Tractatus»*. Berkeley: University of California Press.

*MCDONOUGH, R. M. 1986. *The Argument of the «Tractatus»: Its Relevance to Contemporary Theories of Logic, Language, Mind and Philosophical Truth*. Albany: State University of New York Press.

MCGINN, M. 2006. *Elucidating the «Tractatus»: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford: Clarendon Press.

*MCGUINNESS, B. F. 1981. The So-Called Realism of Wittgenstein's *Tractatus*. En Block 1981.

— Language and Reality in the *Tractatus*. *Theoria* 5: 135-44. Reimpreso en McGuinness 2002.

— 2002. *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. Londres: Routledg.

MCMANUS, D. 2006. *The Enchantment of Words: Wittgenstein's «Tractatus logico-philosophicus»*. Oxford: Oxford University Press.

*MORRIS, M. 2008. *Routledge Guidebook to Wittgenstein and the Tractatus*. Londres: Routledge.

MOUNCE, H. O. 1981. *Wittgenstein's «Tractatus»: An Introduction*. Oxford: Blackwell. Traducción al español en Madrid: Tecnos. 1982).

NORDMANN, A. 2005. *Wittgenstein's «Tractatus»: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

*PEARS, D. 1977. The Relation Between Wittgenstein's Picture Theory of Propositions and Russell's Theories of Judgement. *Philosophical Review* 86. Reimpreso en Shanker 1997.

PROOPS, I. 2000. *Logic and Language in Wittgenstein's «Tractatus»*. Nueva York: Garland Publishing.

*RAMSEY, F. P. 1923. Critical Notice of Wittgenstein's *Tractatus*. *Mind* 32. Reimpreso en Shanker 1986. Volumen

1. Y en Canfield 1986. Volumen 1.
REGUERA, I. 1980. *La miseria de la razón: el primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
RICKETTS, T. 1966. Pictures, Logic and the Limits of Sense in Wittgenstein's *Tractatus*. En Sluga y Stern 1966.
SELLARS, W. 1966. Saying and Showing. En Copi y Beard 1966.
*STENIUS, E. 1960. *Wittgenstein's «Tractatus»*: *A Critical Exposition of Its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell.
WHITE, R. M. 2006. *Wittgenstein's «Tractatus logico-philosophicus»*: *A Readers' Guide*. Nueva York: Continuum.

Sobre la filosofía de madurez

ACERO, J. 2013. Grice y la crisis de la filosofía analítica. En *Perspectivas en la filosofía analítica*. Editado por D. Pérez Chico. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

ARREGUI, V. J. 1984. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Eunsa.

*AYER, A. J. 1954. Can There Be a Private Language? *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 28. Reimp. en Ayer 1963 y en Pitcher 1966.

— 1963. *The Concept of a Person and Other Essays*. Nueva York: St. Martin's Press. Traducción al español: *El concepto de persona*. Barcelona: Seix Barral. 1969.

BAKER, G. P. 1974. Criteria: A New Foundation for Semantics. *Ratio* 16.

*— 1984. *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell.

*BAKER, G. P. y HACKER, P. M. S. 1983/2005. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Blackwell.

*— 1985/2009. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Blackwell.

*BAMBROUGH, R. 1960-61. Universals and Famililly Resemblances. *Proceedings of the Aristotelian Society* LXI: 207-22. Reimpreso en Pitcher 1966 y en Canfield 1986, vol. 5.

*BLACKBURN, S. 1984a. The Individual Strikes Back. *Synthèse* 59.

— 1984b. *Spreading the Word*. Oxford: Clarendon Press.

BLOOR, D. 1997. *Wittgenstein*: *Rules and Institutions*. Londres: Routledge.

BLOOR, D. 1996. The Question of Linguistic Idealism Revisited. En Sluga y Stern 1996.

BOGEN, J. 1972. *Wittgenstein's Philosophy of Language*. Londres: Routledge.

*BOGHOSSIAN, P. A. 1989. The RuleFollowing Considerations. *Mind* 98. Reimp. en Miller y Wright 2002.

*BUDD, M. 1989. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Londres: Routledge.

CAMPBELL, K. 1965. Family Resemblance Predicates. *American Philosophical Quarterly* 2. Reimpreso en Canfield

1986. Volumen 5.

*CANDLISH, S. y WRISLEY, G. 1996/2014. Private Language. *The Stanford Encyclopediaof Philosophy*.Editado por E. N. Zalta. http://plato.stanford.edu/entries/privatelanguage/ Acceso: 2 sept. 2014.

CANFIELD, J. V. 1981. *Wittgenstein: Language and World*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

*CAVELL, S. 1969/2002. *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Nueva York: Charles Scriber's Sons; Cambridge: Cambridge University Press.

*— 1979. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.

*CERBORNE, D. R. 2011. Wittgenstein and Idealism. En Kuusela y Mc Ginn 2011.

CHIHARA, C. S. y FODOR, J. A. 1965. Operationalism and Ordinary Language: A Critique of Wittgenstein. *American Philosophical Quarterly* 2. Reimpreso en Pitcher 1966.

CONANT, J, 1989. Must We Show What We Cannot Say? En *The Senses of Stanley Cavell*. Editado por R. Fleming y M. Payne. Lewisberg, Penn.: Bucknell Univ ersity Press.

*DIAMOND, C. 1989. Rules: Looking in the Right Place. En Phillips y Winch 1989.

DIHLMAN, I. 1978. Universals: Bambrough on Wittgenstein. *Proceedings of the Aristotelian Society* 79. Reimpreso en Canfield 1986. Volumen 5.

*DUMMETT, M. 1959. Wittgenstein's Philosophy of Mathematics. *Philosophical Review* 68: 324-46. Reimpreso en Pitcher 1966 y en Dummett 1978.

— 1978. *Truth and Other Enigmas*. Londres: Duckworth. Trad. 1990. *La verdad y otros enigmas*. México: Fondo de Cultura Económica.

*— 1993. Wittgenstein on Necessity: Some Reflections. En *The Seas of Language*. Oxford: Clarandon Press.

*FINKELSTEIN, D. 2008. *Expression and the Inner*. Berkeley, MA: Harvard University Press.

FOGELIN. 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.

— 2009. *Taking Wittgenstein at His Word: A Textual Study*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

FRASCOLLA, P. 1994. *Wittgenstein on Mathematics, Minds and*

Machines. Londres: Routledge.

GARCÍA SUÁREZ, A. 1976. *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.

GEFWERT, C. 1998. *Wittgenstein's Philosophy of Mathematics*. Aldershot: Ashgate.

*GOLDBARB, W. 1956. Bring Me a Slab. *Synthèse* 83. Reimpreso en Canfield 1986. Volumen 6.

GRICE, H. P. 1986. *Philosophical Grounds of Rationality*: *Intentions, Categories, Ends*. Editado por Grandy, R. y Warner, R. Oxford: Clarendon Press.

GRIFFIN. J. 1974. Wittgenstein, Universals and Family Resemblances. *Canadian Journal of Philosophy* 3. Reimpreso en Canfield 1986. Volumen 5.

*HACKER, P. M. S. 1990. *Wittgenstein: Meaning and Mind*. Oxford: Blackwell.

*— 2000. *Wittgenstein: Mind and Will*. Oxford: Blackwell.

HALE, B. 1977. Rule-Following, Objectivity and Meaning. En *A Companion to the Philosophy of Language*. Editado por Hale, B. y Wright, C. Oxford: Blackwell.

HALLET, G. 1977. *A Companion to Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

HANFLING, J. 1989. *Wittgenstein's Later Philosophy*. Londres: Macmillan.

HILMY, S. 1987. *The Later Wittgenstein*: *the Emergence of a New Philosophical Method*. Oxford: Blackwell.

HUNTER, J. F. M. 1985. *Understanding Wittgenstein*: *Studies of the Philosophical Investigation*s. Edimburgo: Edinburgh University Press.

JARREÑO ALARCÓN, J. 2001. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel.

JOHNSTON, P. 2003. *Wittgenstein: Rethinking the Inner*. Lodres. Routledge.

*KRIPKE, S. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Traducciones al español: *Reglas y lenguaje privado en Wittgenstein*. México: UNAM. 2006. Y *Wittgenstein: a propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.

KUSCH, M. 2006. *A Sceptical Guide to Meaning and Rules:*

Defending Kripke's Wittgenstein. Chesham: Acumen.

LAZEROWITZ, M. 1972. Necessity and Language. En Ambrose y Lazerowitz 1986.

*LUNTLEY, M. 2003. *Wittgenstein*: *Meaning and Judgement*. Oxford: Blackwell,

*MALCOLM, N. 1954. Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *Philosophical Review* LXIII. Reimpreso en Pitcher 1954 y en su *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs, N. J.: Cornell University Press. 1963.

— 1970. Wittgenstein on the Nature of Mind. *American Philosophical Quarterly*, Monográfico. 4: *Studies in the Theory of Knowledge*.

— 1977. *Thought and Knowledge*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

*— 1986. *Nothing is Hidden*: *Wittgenstein's Criticism of his Early Thought*. Oxford: Blackwell.

*— 1993. *Wittgenstein*: *A Religious Point of View*. Editado con una respuesta por Winch, P. Ithaca, N. J.: Cornell University Press.

*— 1995. *Wittgensteinian Themes*: *Essays 1978-1989*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.

*MCDOWELL, J. 1984. Wittgenstein on Following a Rule. *Synthêse* 58. Reimpreso en su *Mind, Value and Reality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

*— 1998. Criteria, Defeasibility and Knowledge. En su *Meaning, Knowledge and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

*MCGINN, C. 1984. *Wittgenstein on Meaning*: *An Interpretation and Evaluation*. Oxford: Blackwell.

MCGINN, M. 1989. Sense *and Certainty*: *A Dissolution of Scepticism*. Oxford: Blackwell.

— 1991. Wittgenstein's Remarks on Colour. *Philosophy* 66.

— 1997/2013. *Routledge Philosophy Guidebooook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Londres: Routledge.

MILLER, A. 1998/2007. *Philosophy of Language*. Montreal: McGillQueen's University Press.

MONK, R. 2007. Wittgenstein's's Philosophy of Mathematics. En Kahane, Kanterian y Kuusela 2007.

MOORE, A. W. 2007. Wittgenstein and Transcendental

Idealism. En Kahane, Kanterian y Kuusela 2007.
*MOORE, G. E. 1959. Wittgenstein's Lectures in 1930-33. En sus *Philosophical Papers*. Londres: Allen & Unwin. Traducción al español: *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Orbis, 1983.
*MOYAL-SHARROCK, D. 2007. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave Macmillan.
*MULHALL, S. 2007. *Wittgenstein's Private Language*: *Grammar, Nonsense and Imagination in Philosophical Investigations, §§ 243-315*. Oxford: Clarendon Press.
PEACOCKE, C. 1981. Reply. Rule-Following: The Nature of Wittgenstein's Arguments. En Holtzman y Leich 1981. Reimpreso en Canfield 1986, volumen 15.
*PHILLIPS, D. Z. 1993. *Wittgenstein and Religion*. Nueva York: St. Martin's Press.
POLE, D. 1958. *The Later Philosophy of Wittgenstein*. Londres: Athlon Press. Traducción al español en Ferrater Mora 1966.
PUTNAM, H. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press. Traducción al español: *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos. 2006.
— 1992. *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Traducción al mespañol 1994. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra.
PUTNAM, H. 1995. *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell. Traducción al español: *El pragmatismo: una cuestión abierta*. Barcelona: Gedisa. 1999.
*RHEES, R. 1954. Can There Be a Private Language? *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Vol. 28. Reimpreso en Pitcher 1966.
*— 2005. *Wittgenstein´s On Certainty*. Editado por D. Z. Phillips. Oxford: Blackwell.
RORTY, R. 1989. *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
RUNDLE, B. 1990. *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell.
SCHULTE, J. 1993. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Albany: SUNY Press.
SCHWYZER, H. 1972. Essence without Universals. *Canadian Journal of Philososophy* 4. Reimpreso en Canfield, volumen

5.
SLUGA, H. 2004. Wittgenstein and Pyrrhonism. En *Pyrrhonian Skepticism*. Editado por W. Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press.
— 2007. The Uses of Wittgenstein's Beetle*: Philosophical Investigations* § 293 and Its Interpreters. En Kahane, Kanterian y Kuusela 2007.
SPECHT, E. K. 1963. *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen in Spätwerk Ludwig Wittgensteins*. Köln: Kantstudien. *The Foundationss of Wittgenstein's Late Philosophy*. Manchester: Manchester University Press, 1969.
STERN, D. G. 1991. The «Middle Wittgenstein»: From Logical Atomism to Practical Holism. *Synthèse* 87.
*STERN, D. 1995. *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press. Stern, D. 1996. The Availability of Wittgenstein's Philosophy. En Sluga y Stern 1996.
*— 2004. *Wittgenstein's «Philosophical Investigation»s*: *An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
*— 2011. Private Language. En Kuusela y McGinn 2011.
— 2006. How Many Wittgensteins? En Pichler y Säatela 2005/2006.
*STRAWSON, P. F. 1954. Review of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. *Mind* LXIII. Reimpreso en Pitcher 1966.
— 1985. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Londres: Methuen.
STROLL, A. 1994. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Oxford: Oxford University Press.
TAYLOR, C. 1981. Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*. En Holtzman y Leich 1981. Reimpreso en Canfield 1986. Volumen 13.
TER HARK, M. 1990. *Beyond the Inner and the Outer: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer.
VON SAVIGNY, E. 1989 y 1994. *Wittgensteins Philosophische Uuntersuchungen. Ein Kommentar für Lesser*. Frankfurt am Main: Klostermann. 2 volúmenes.
VON WRIGHT, G. H. 1971. *Explanation and Understanding*. Londres: Routledge and Kegan Paul. *Explicación y comprensión*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

WESTPHAL, J. 1989/1991. *Colour: Some Philosophical Problems from Wittgenstein*. Oxford: Blackwell. Segunda edición: *Colour: A Philosophical Introduction*. Oxford: Blackwell.

*WILLIAMS, B. 1974. Wittgenstein and Idealism. En Vesey 1974.

*WILSON, G. 2006. Rule-Following, Meaning and Normativity. En *The Oxford Handbook of Philosophy of Language*, ed. Lepore, E. y Smith, B. C. Oxford: Clarendon Press.

*WINCH, P. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. Londres: Routledge and Kegan Paul. Traducción al español: *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

— 1964. Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly* 1. Reimpreso en Canfield 1986.

*WRIGHT, C. 1980. *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*. Londres: Duckworth.

— 1986/1993. *Realism, Meaning and Truth*. Blackwell: Oxford.

*— 2001. *Rails to Infinity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

---

1 Su discípulo y amigo NORMAN MALCOLM 1958/1984 ha dejado un vívido recuerdo. Y *vid.*: RHEES 1981; KLAGGE 2001 y 2010. Entre las biografías están: BAUM 1985; DRUDIS BALDRICH 1997; y las más amplias MCGUINNESS 1988 y MONK 1990. NEDO y RANCHETTI 1993 contiene interesantes fotografías. JANIK y TOULMIN 1973 y JANIK 2001 retratan la vida intelectual de la Viena de entreguerras.

2 FANN 1969a, 1969b; VERA 1972; LAPOINTE 1980; SHANKER y SHANKER 1986; FRONGIA y MCGUINNESS 1990; DRUDIS BALDRICH 1992; BIGGS y PICHLER 1993; PHILIPP 1996; y PICHLER 2004. PICHLER y SÄÄTELÄ 2006 contiene un puntilloso listado de ediciones de las obras de Wittgenstein. La génesis y la edición de los escritos de Wittgenstein son convulsas: *vid.*, e. g., VON WRIGHT 1982, 1992; STERN 1996; y la introducción de HACKER y SCHULTE a la cuarta edición revisada de las *Investigaciones filosóficas*, en la que el escrito póstumo que en la primera aparecía como Parte II es retitulado *Philosophy of Psychology – A Fragment*. Para acceso a los escritos póstumos, WITTGENSTEIN 1997 y 2000. Partes

del *Nachlass* son accesibles en The Wittgenstein Archives at the University of Bergen: http://wab.uib.no/

3 BILETZKI 2003 es un intento de sistematizar las diversas interpretaciones. GLOCK y HYMAN 2009 y Hacker 1996 exploran la relación entre Wittgenstein y la tradición analítica en filosofía; el libro de Hacker me parece más útil para sinoptizar la segunda. MULLIGAN 2012 contextualiza la obra de Wittgenstein en la tradición filosófica austro-alemana.

4 WITTGENSTEIN 1922/1961 Aparecido inicialmente en alemán en 1921, fue traducido al inglés en 1922 por C. K. OGDEN, con ayuda de F. P. RAMSEY, y en 1961 por D. F. PEARS y B. F. MCGUINNESS. En español hay dos versiones fiables, una de J. Muñoz e I. Reguera que, como las inglesas, contiene el original alemán y la traducción en páginas opuestas, y otra de L. M. Valdés Villanueva, que incluye introducción y comentarios muy útiles, aunque no el texto alemán.

5 Entre otras muchas colectáneas generales: WINCH 1969; KLEMKE 1971; AMBROSE y LAZEROWITZ; 1972; VESEY 1974; FANN 1978; BLOCK 1981; PHILIPPS y WINCH 1989; GRIFFITHS 1991; SANFÉLIX VIDARTE 1993; SLUGA y STERN 1996; ACERO, FLORES y FLÓREZ 2003; KAHANE, KANTERIAN y KUUSELA 2007; FERNÁNDEEZ MORENO 2008; MOYA ESPÍ 2009; JOLLEY 2010; PERONAN 2010; Y Kuusela Y MCGINN 2011. Una buena antología de textos de Wittgenstein es Kenny 1994.

6 ANSCOMBE 1959; STENIUS 1960; MASLOW 1961; BLACK 1964; GRIFFIN 1964; y FAVRHOLDT 1964/1966. Algunos tratamientos posteriores son: FINCH 1971; REGUERA 1980; MOUNCE 1981; MCDONOUGH 1986; CARRUTHERS 1989 y1990; FRASCOLLA 2000; PROOPS 2000; CEREZO 2005; NORDMANN 2005; MCGINN 2006; MCMANUS 2006; WHITE 2006; y Morris 2008.

7 Así, PITCHER G. 1964; FANN 1969; PEARS 1971, su magistral estudio 1987, 1988 y su secuela 2006; encuentro especialmente interesante HACKER 1972/1986; HARTNACK 1972; KENNY 1973/2006 sigue pareciéndome el libro introductorio más recomendable; FOGELIN 1976/1987; ARREGUI 1984; AYER 1985; LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO 1986; GRAYLING 1988; JACQUETTE 1988; SCHULTE 1989;

PRADES CELMA Y SANFÉLIX VIDARTE 1990; REGUERA 2002; SCHROEDER 2006; CHILD 2007; SLUGA 2011; y TEJEDOR 2011.

8 *Vid.* una buena exposición introductoria de la teoría de la representación figurativa en KENNY 1973/2006: cap. 4; tratamientos más enjundiosos, en STENIUS 1960 y ANSCOMBE 1959, caps 1-4. Anscombe aborda la filosofía de la lógica y de la matemática en los capítulos 8-11, FOGELIN 1976/1987, en IV-VI. PEARS 1977 y 1987, cap. 6, explica cómo surgió la teoría de la figura a partir de la crítica que Wittgenstein hizo de las abortadas teorías del juicio de Russell.

9 WITTGENSTEIN 1971.

10 He comprimido ideas desarrolladas en GARCÍA SUÁREZ 1991.

11 CARRUTHERS 1990: xiii ha explicado bien por qué no lo es: «pasaron once años entre la terminación del *TLP* en 1918 y los primeros comentarios registrados en 1929, tiempo durante el cual Wittgenstein no sólo hizo muy poca filosofía, sino que encontró extremadamente lento y penoso pensar sobre su propia obra. Adviértase también que la escritura del *TLP* parece haber sido altamente intuitiva, con mucho que, según parece, queda sin decir [...]. Por tanto, puede haber tenido dificultades para repensar su camino a la plena complejidad de su texto previo —especialmente dada la naturaleza inquieta y orientada al futuro de su intelecto».

12 He extractado argumentos desarrollados en GARCÍA SUÁREZ 2014.

13 La idea de DUMMETT 1978 y de KRIPKE 1982 de que el paso de la primera filosofía de Wittgenstein a su filosofía posterior comportó el reemplazo de una teoría veritativo-condicional del significado por una en términos de condiciones de justificación es rechazada por Hacker en la segunda edición de *Insight and Illusion*.

14 En HACKER 1989/2009: 480 se muestra más cauto.

15 CARRUTHERS 1990 presenta, hasta aquí, una interpretación similar.

16 *Vid.* GARCÍA SUÁREZ 2010.

17 La colectánea CRARY y READ, *The New Wittgensteinians*, fue una presentación en sociedad del «neowittgensteinianismo». La disputa entre partidarios y detractores es hoy una empresa hermenéutica floreciente.

MARY MCGINN 2006 defiende una lectura resuelta y ofrece bibliografía relevante.

18 Baste contrastar la riqueza de sugerencias que encontramos en Pears 1987 con el escolasticismo que exuda MCGINN 2006.

19 Subrayan la unidad de método, entre otros, WINCH 1969, FANN 1969, KENNY 1973/2006 y los «nuevos wittgensteinianos». Más fuerte es el continuismo temático que enfatizan KOETHE 1996 y MEDINA 2002.

20 Entre esos escritos: WITTGENSTEIN 1929; 1964; 1974; 1976; 1979; 1980a; 1993 y 2005.

21 Sí que hubo conciencia previa de que desde 1929 Wittgenstein emprendió lo que KENNY (1973/2006) llamó «el desmantelamiento del Tractatus». Lo novedoso fue que la publicación de los escritos del período intermedio posibilitó estudios detallados (así, STERN 1991 y 1995).

22 *Vid.* STERN (2006).

23 *Vid.*, e.g., ALLAIRE 1959; HACKER 1972/1986; KENNY 1973/2006; AUSTIN 1980; y STERN 1991.

24 Netamente verificacionistas son WITTGENSTEIN 1964 y 1980a. WITGENSTEIN 1967a y 2003 recogen la interacción entre Wittgenstein y los miembros del Círculo de Viena. En GARCÍA SUÁREZ 1976: cap. II, hay una répida sinopsis del interludio verificacionista.

25 Recuérdese aquel chiste sobre dos conductistas que hacen el amor y uno inquiere: «Lo tuyo ha sido maravilloso, ¿cómo ha sido lo mío?».

26 *Vid.* WITTGENSTEIN 1958, 1969, 1979 y 2005.

27 WITTGENSTEIN 1953/2001.

28 Entre las obras generales dedicadas a la filosofía de madurez están PITCHER 1964; SPECHT 1963; VON SAVIGNY 1988, 1989; HANFLING 1989; MCGINN 1997/2013; y STERN 2004.

29 La mejor exégesis global es *An Analytical Commentary to the Philosophical Investigations*: los vols. I y II son obra de BAKER y HACKER 1983/2005 y 1985/2009; tras la disidencia de su discípulo, HACKER 1990 y 2000 publicó los vols. III y IV. *Vid.* asimismo: HALLET 1977, que también emplea ampliamente materiales del *Nachlass*, GLOCK 1995; y VON SAVIGNY 1989/1994, que, como Baker y Hacker, considera

que las *Investigaciones* encierran más estructura argumentativa que la que suele asumirse y discierne capítulos. En contra, siempre ha habido una fuerte tendencia a enfatizar los aspectos terapéuticos y antisistemáticos. Ya estaba presente en Cavell 1969/2002 y 1982. Ha cobrado nuevo impulso con Baker 2004 y con los «neowittgensteinianos».

30 CANFIELD 1986, vol 6, contiene una amplia selección de la literatura sobre juegos de lenguaje. Y *vid.* SPECHT 1969; RHEES 1970; y BAKER y HACKER 1983/2005.

31 Sobre significado y uso *vid.*, entre otros, BOGEN 1972; HUNTER 1985; y RUNDLE 1990. Más que como origen de los intentos de elaborar una teoría del significado siguiendo servilmente las directrices de las *Investigaciones*, la idea ha sido fecunda como entronque de teorías como el justificacionismo de Dummett y Crispin Wright o la semántica del rol conceptual (*vid.* GARCÍA SUÁREZ 1997/2011: caps. 17-18), así como de la semántica pragmatista de Brandom.

32 Véase una crítica de Rhees en MALCOLM 1995: cap. 12.

33 Bambrough les atribuye una lectura substantiva a John Wisdom y al Pears joven. CANFIELD 1986: vol. 5, contiene literatura sobre el asunto.

34 SCHWYZER 1972 y DIHLMAN 1978 también critican la lectura de Bambrough.

35 BLOOR 1996, MOORE 2007 y CERBORNE 2011 trazan buenos panoramas.

36 *Vid.* VON WRIGHT 1971.

37 Algunos escritos relevantes son WITTGENSTEIN 1965, 1966, 1967b y 1977/1980.

38 Una idea retomada en PUTNAM 1981.

39 *Vid.* también MALCOLM 1993 y CLACK 1999. JAREÑO ALARCÓN 2001 detalla la dialéctica desplegada en la literatura principal sobre este tema.

40 La bibliografía al respecto es ingente: KENNY 1972/2006; HACKER 1972/1986; BAKER y HACKER 1983/2005; KUUSELA 2008, etc. Una selección puede verse en CANFIELD 1986: vol. 10.

41 Más radical aún, la postura del segundo GRICE 1986 equivale a una enmienda a la totalidad de la concepción

oxoniense de la filosofía. Su lúcida exposición y crítica en ACERO 2013 es a la vez una muestra de que la filosofía analítica, entendida como elucidación conceptual, es un muerto que goza de buena salud.

42 Y Putnam 1995 ha afirmado que Wittgenstein está tanto continuando una tradición filosófica como repudiando ciertos tipos de reflexión filosófica.

43 CANFIELD 1986: vol. 10, y SHANKER 1968: vol. III, recogen literatura pertinente. Entre las monografías sobre la filosofía de la matemática de Wittgenstein están: WRIGHT 1980; FRASCOLLA 1994; y GEFWERT 1998.

44 *Vid.* BAKER y HACKER 1983/2005 y MCGINN 1984.

45 *Vid.* LAZEROWITZ 1972.

46 BAKER y HACKER 1983/2005 rechazan toda lectura convencionalista clásica. MONK (2007) critica la lectura dummettiana. HALE 1997 es excelente en su presentación de la posición de Wright.

47 FOGELIN 2009 pulsa teclas similares.

48 FOGELIN 1976/1987 había propuesto una lectura similar. BOGHOSSIAN 1989 examina críticamente la materia de Kripkestein. GARCÍA SUÁREZ 1997/2011 y MILLER 1998/2007 presentan detalladamente la dialéctica kripkeana. KUSCH 2006 ofrece un tratamiento pormenorizado

49 Entre las colecciones de ensayos están: HOLTZMAN y LEICH 2001 y MILLER y WRIGHT 2002, que contienen amplias bibliografías. Un excelente tratamiento del enfoque wittgensteiniano de la intencionalidad del significado es LUNTLEY 2003.

50 *Vid.* BAKER y HACKER 1984 y 1985/2009; y MCGINN 1984.

51 Wilson lo ha venido cuestionado; su 2006 es una sinopsis del asunto.

52 Una anticipación fue el debate entre AYER 1954 y RHEES 1954 sobre si se un Crusoe podría desarrollar un lenguaje.

53 Ya WINCH 1958 defendió una lectura comunitaria; y, entre otros, WRIGHT 1984; MALCOLM 1986, 1995; PEACOCKE 2001; COOK 1994; y BLOOR 1997.

54 Y *vid.*, entre otros, FOGELIN 1976/1987; y BLACKBURN

1984a y 1984b.

55 *Vid.* también WITTGENSTEIN 1993, caps. 10, 11 y 14.

56 *Vid.* GARCÍA SUÁREZ 1996/2007: 472-76 en la segunda edición.

57 En MALCOLM 1954, HACKER 1972/1986 y 1990, KENNY 1973/2006 y PEARS 1998 encontramos paradigmáticas lecturas ortodoxas positivas, i.e., que subscriben la fuerza probatoria del «argumento»; negativas, en STRAWSON 1954 y AYER 1954, 1985. GARCÍA SUÁREZ (1976) examina críticamente esas disputas. CANDLISH y WRISLEY 1996/2014 es una exposición actualizada. NIELSEN 2008 contextualiza el debate en una secuencia histórica que va desde el Círculo de Viena hasta nuestros días, pasando por las diversas fases del desarrollo de la filosofía de Wittgenstein. PITCHER 1966, JONES 1971, VILLANUEVA 1979 y CANFIELD 1986, vol. 9, recopilan literatura secundaria.

58 Sobre la dialéctica lecturas terapéuticas *vs*. lecturas ortodoxas, *vid.* FOGELIN 1994; SLUGA 2004: STERN 2004, 2007 Y 2011; y MULHALL 2007, que expone claramente la posición de Cavell y deja traslucir su simpatía por una lectura resuelta.

59 E.g., DIAMOND 1989 y FLOYD 2007.

60 *Vid.* FOGELIN 1994 y 2009; MULHALL 2007; y STERN 2011.

61 WITTGENSTEIN 1967c, 1980b y 1982 son especialmente pertinentes. HACKER 2000 es un análisis mastodóntico de *Investigaciones* §§ 316-693. *Vid.* también BUDD 1989; TER HARK 1990; SCHULTE 1993; JOHNSTON 1993; VON SAVIGNY y SCHOLZ 1995; Harré y TISSAU 2005, que aborda la significación del tratamiento wittgensteiniano de lo mental para la psicología científica; y FILKENSTEIN 2008. MULHALL 1990 pretende asimilar las observaciones de Wittgenstein sobre ver aspectos a la idea de Heidegger de la inmediatez de nuestro estar en el mundo; para una crítica, JOHNSTON 1993.

62 WITTGENSTEIN 1967c: § 472, y 1980b, vol. I: § 836 y vol II: § 64, § 168.

63 CANFIELD 1986, vol. 7, recoge parte de la abundantísima literatura sobre criterios. *Vid.*, entre otros: CANFIELD 1981; HACKER 1972/1986; KENNY 1973/2006; y

McDowell 1998.

64 Entre quienes le atribuyen verificacionismo y/o conductismo están: Chihara y Fodor 1965; Budd 1989; y Cook 2004. Se oponen, e. g., Hacker 1972/1986, 1990, 2000; Kenny 1973/2006; García Suárez 1977; Pears 1988; y Johnston 2003.

65 Wittgenstein 1969. Entre la literature secundaria tenemos: Malcolm 1977; Strawson 1985; McGinn 1989; Stroll 1994; Moyal-Sharrock 2004 y 2007; Moyal-Sharrock y Brenner 2005; y Rhees 2005.

66 Wittgenstein 1977b. *Vid.* McGinn 1991; y Westphal 1991.

67 Wittgenstein 1929 y 1977a.

La metafísica del *Tractatus* y su desmantelamiento

María Cerezo
Universidad de Murcia

El título de este capítulo sugiere que el *Tractatus Logico-philosopicus* de Ludwig Wittgenstein incluye o, al menos, entraña ciertas ideas metafísicas, y que tales ideas en algún momento fueron superadas o rechazadas. Sin embargo, las dos últimas décadas han presenciado un fuerte debate acerca del propósito del *Tractatus* (T, en las referencias) dando lugar a un conjunto de interpretaciones que se engloban normalmente bajo la denominación de lectura *nueva, resoluta o dialéctica*[1], y que se caracterizan por su índole antimetafísica, ya que defienden que el *Tractatus* no alberga propuesta metafísica alguna, y que el propósito de la obra es, más bien, terapéutico. Los parágrafos del *Tractatus* que contienen las ideas metafísicas (T 1 - 2.063) darían expresión a intentos de explicación filosófica del mundo que no serían más que ilusiones o tentaciones de las que el autor del *Tractatus* pretendería liberarnos.

Ciertamente, afrontar un análisis de algunas de las ideas metafísicas de Wittgenstein en el *Tractatus* tropieza de manera inmediata con el contenido de T 6.53:

> El método correcto en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural —algo, por tanto, que no tienen nada que ver con la filosofía—; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona — no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía— pero *tal método* sería el único estrictamente correcto. (T 6.53).

La interpretación clásica del *Tractatus* entiende que los parágrafos T 1 - 2.063, en los que parecen contenerse ideas metafísicas, son efectivamente una parte importante de la

concepción filosófica tractariana. El *Tractatus* contendría una explicación de la estructura metafísica del mundo, de igual manera que incluiría una concepción del modo en que la representación de los hechos del mundo tiene lugar a través de la teoría de la figuración, así como una concepción funcional-veritativa de la proposición.

En este capítulo, voy a defender que el *Tractatus* contiene efectivamente ideas metafísicas, que responden a una *pregunta* en el marco de un *propósito* general, y en un *contexto* particular. El *propósito* general es dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la existencia del lenguaje, es decir, del hecho de que hay proposiciones significativas, asertivas y que son verdaderas o falsas. El *contexto* es el de los problemas heredados de Frege y Russell en su intento de dar cuenta del significado y verdad de la proposición. En el contexto de esos problemas, Wittgenstein concibe la idea de que una proposición es una figura de los hechos. Y la *pregunta* a la que las ideas metafísicas dan respuesta es la de cuáles son las condiciones que ha de tener un mundo para poder decir cosas acerca de él, y en particular decirlas haciendo figuras de los hechos, y de una manera en que se superen los problemas de Frege y Russell[2].

Esas condiciones metafísicas del mundo exigidas por la teoría de la figuración incluyen, en primer lugar, la idea de que un mundo es un conjunto de hechos (T 1.1), que son el darse efectivo de estados de cosas (T 2); que la substancia de un mundo son objetos simples (T 2.021) que existen en combinación con otros objetos dando lugar a los estados de cosas (T 2.01); y que los objetos además de estar combinados como están combinados, podrían estar combinados en otros posibles estados de cosas, siendo la forma del mundo el conjunto de tales posibilidades (las que se dan efectivamente y las que no se dan pero podrían haberse dado) (T 1.12, 2.014, 2.022).

Para los intérpretes clásicos, los parágrafos iniciales del *Tractatus* tratan acerca de *la* estructura d*el* mundo, de su sustancia y forma. El punto de partida de la interpretación clásica es *el* lenguaje y *el* mundo actual, y los compromisos metafísicos del *Tractatus* serían por ello compromisos fuertes: el mundo tiene que tener la esencia (forma) que

tiene para poder hablar de él. A diferencia de esta lectura, pienso que los parágrafos iniciales del *Tractatus* tratan acerca de *un* mundo como condición de posibilidad de la significatividad de *un* lenguaje (cualquier lenguaje, no sólo nuestro lenguaje actual).

Me referiré a este *rasgo* del *Tractatus* como la *generalidad del propósito del Tractatus* (GPT), que tiene por tanto una parte negativa y una positiva:

> GPT: El *Tractatus* no trata acerca del lenguaje (*nuestro* lenguaje) y mundo actual (*nuestro mundo*), para intentar dar cuenta de ellos, sino que trata de cualquier lenguaje posible, de cómo dar cuenta de su significado y verdad.

La concepción que atribuiré a Wittgenstein comparte con la interpretación clásica la idea de que el *Tractatus* contiene ideas metafísicas, pero al entender estas ideas como resultado, podríamos decir «indirecto», de su esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del lenguaje, evita incluir esas ideas como parte del propósito del *Tractatus*. Por eso, en este trabajo, pretendo dos objetivos: por un lado, presentaré una selección de los compromisos metafísicos del *Tractatus*, en particular, los aludidos arriba, así como una explicación de lo que motivó su abandono. Por otro lado, creo poder ofrecer también unas claves para leer el *Tractatus* de manera diferente tanto a lo que podría considerarse una lectura metafísica fuerte, como también a la lectura antimetafísica más reciente[3].

En la primera sección presento de manera muy resumida la teoría tractariana del lenguaje, desde la que debe abordarse la metafísica tractariana. Las secciones segunda, tercera y cuarta exponen las ideas metafísicas de la sustancia, forma y contingencia del mundo, respectivamente. La sección quinta está dedicada a explicar el desmantelamiento de la metafísica del *Tractatus*. En la sección conclusiva volveré al problema planteado por T 6.53, concluyendo que no hay tal problema para el lector que asuma una perspectiva como la que aquí se defiende.

1. BREVE RESUMEN DE LA TEORÍA TRACTARIANA DEL LENGUAJE

El *Tractatus Logico-philosophicus* se origina a partir del

diálogo con las cuestiones lógico-lingüísticas que habían preocupado a Frege y Russell. Wittgenstein hereda los presupuestos de Frege y Russell, que son principalmente tres[4]: principio de referencialidad, principio de análisis y principio de racionalidad. Según el primero, el significado ha de explicarse, en última instancia, en términos de relaciones directas entre unas entidades (expresiones lingüísticas) y otras entidades (no lingüísticas). Aunque no formulado exactamente así, una concepción referencialista del lenguaje está implícita en T 2.13 - 2.131, 2.15121, 2.1515, 3.2 - 3.263. Según el principio de análisis, el significado de las entidades lingüísticas complejas está fundado en el de sus constituyentes, de manera que se alcanza por medio del proceso de descomposición de un todo (una proposición) en sus partes. En particular, Wittgenstein entiende que las proposiciones sobre complejos pueden analizarse según la composición del complejo mismo, dando lugar así a una conjunción de proposiciones acerca de las partes del complejo junto con la proposición que describe completamente el complejo (T 2.021). Este principio ofrece el método para resolver el problema del significado de las expresiones lingüísticas según las demandas impuestas por el principio de referencialidad.

Finalmente, según el principio de racionalidad, la fundamentación de la lógica debe ser *a priori*, y debe excluirse el recurso a la intuición o a fuentes extra-lógicas. Este presupuesto aparece en parágrafos como T 5.473 - 5.4733, 5.551 - 5.552, 5.5562.

Por otro lado, Wittgenstein hereda también los problemas lógico-lingüísticos de Frege y Russell. En primer lugar, recibe el problema del estatuto de las constantes lógicas, es decir, qué es lo ontológicamente por ellas «representado», y junto a esto el problema del carácter primitivo de unas u otras constantes lógicas, es decir, el problema de qué quiere decir que un conjunto de constantes lógicas sea primitivo cuando varios conjuntos permiten definir todas las demás (para Frege, negación y condicional, y para Russell, negación y disyunción). En segundo lugar, Wittgenstein hereda los problemas de la falta de referencia de las expresiones, y del significado de las oraciones falsas.

En tal marco de presupuestos y problemas, Wittgenstein afronta las dos cuestiones fundamentales acerca de la proposición: la cuestión de la verdad y falsedad de la proposición, y la cuestión de su significado. La respuesta a la primera cuestión se ofrece en la teoría de las funciones de verdad, y la cuestión a la segunda en la teoría de la figuración[5]. Son estas teorías las que imponen las demandas metafísicas que desarrollaremos en los siguientes apartados[6].

En el contexto de la teoría de las funciones de verdad, Wittgenstein distingue entre proposiciones elementales y no elementales, y asigna a esta distinción una doble función. En primer lugar, la teoría de las funciones de verdad da cuenta de la verdad de las proposiciones. Wittgenstein defiende que toda proposición es función de verdad de proposiciones elementales y que la proposición elemental es función de verdad de sí misma (T 5). La verdad de la proposición queda explicada así de una manera funcional: la verdad de unas proposiciones depende de la de otras; y las proposiciones elementales son las condiciones últimas de verdad, aquellas cuya verdad no depende de otras.

En segundo lugar, la teoría de las funciones de verdad ofrece también una vía de expresión y de individuación de las proposiciones. La mejor expresión de una proposición es la expresión de sus condiciones de verdad, la expresada por la columna de valores veritativos de una tabla de verdad estándar, en la que las columnas de la derecha expresan las funciones de verdad de un conjunto de *n* proposiciones elementales, las de la izquierda:

p q	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
V V	V	V	V	V	V	V	V	V	F	F	F	F	F	F	F	F
V F	V	V	V	V	F	F	F	F	V	V	V	V	F	F	F	F
F V	V	V	F	F	V	V	F	F	V	V	F	F	V	V	F	F
F F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F

Fig. 1: Tabla de verdad de *n* argumentos

Esta concepción de la proposición como función de verdad de elementales permite dar respuesta a la cuestión de la forma general de la proposición, ofreciendo una doble vía de construcción de toda posible proposición: combinatoria y operacional. En este capítulo no vamos a atender a la construcción operacional de toda proposición como resultado de aplicación de la operación negación conjunta a

una colección de bases (T 6 - 6.002), pues no es relevante para nuestros propósitos[7]. La construcción combinatoria es, sin embargo, crucial para los mismos. Wittgenstein entiende que es posible ofrecer un método combinatorio para construir toda posible proposición como función de verdad de proposiciones elementales, si se calcula el número posible de filas en base a la combinación de posibilidades veritativas (V, F) (T 4.27 - 4.31), y el número de columnas en base a las posibilidades de acuerdo y desacuerdo de una proposición con las posibilidades veritativas (T 4.32 - 4.43), como se muestra en el modo estándar de construir las tablas de verdad (ver Fig. 1).

Este método combinatorio de construcción de proposiciones tiene dos características importantes. Por un lado, si el método ha de dar lugar al conjunto de *todas* las proposiciones, entonces la condición de posibilidad de tal método es que haya un conjunto de *n* bases primeras, las proposiciones elementales, a partir de las cuáles generar todas las proposiciones. El método permite, por tanto, deducir «transcendentalmente», por así decir, el conjunto de las proposiciones elementales.

En segundo lugar, en la medida en que la tabla de las funciones de verdad se construye según el principio de racionalidad, el criterio para su construcción ha de ser estrictamente combinatorio. La exclusión de alguna de las combinaciones de posibilidades veritativas de las proposiciones elementales (filas de la tabla) obedecería a razones extra-lógicas. La consecuencia de este hecho es la independencia lógica de las proposiciones elementales: una proposición elemental no implica ni excluye ninguna otra (T 4.211). Como veremos, esta tesis impone fuertes demandas en la metafísica del *Tractatus* (T 2.061 - 2.062).

Además de ser función de verdad, toda proposición es una figura de los hechos (T 4.01). Las figuras son hechos que comparten la estructura con otros hechos, y pueden por tanto representarlos (T 2.16 - 2.17): los elementos de la figura hacen en ella las veces de los elementos del hecho figurado, y como ambos hechos tienen la misma estructura (manera en que se combinan los elementos de un hecho) uno de los hechos puede representar al otro (T 4.031 -

4.0311): que el tintero está sobre la mesa (hecho figurante) puede representar que la silla está sobre el suelo (hecho figurado) si el tintero hace las veces de la silla, la mesa hace las veces del suelo y la forma en que se relacionan tintero y mesa es la misma que la forma en que se relacionan silla y suelo.

Esta es la intuición fundamental de la teoría de la figuración: la representación se da por medio de la reproducción de estructura. Pero la aplicación de la teoría al lenguaje en el marco de los presupuestos y problemas heredados de Frege y Russell genera una sofisticación de esta idea inicial en tres direcciones. En primer lugar, el problema de la falta de referencia de expresiones lingüísticas lleva a Wittgenstein a proponer el análisis de la proposición hasta alcanzar constituyentes proposicionales inanalizables (los nombres) y a postular la existencia de objetos absolutamente simples como referencia de esos nombres (los objetos tractarianos). En segundo lugar, el problema del significado de las proposiciones falsas lleva a Wittgenstein a recurrir al concepto de posibilidad, para definir la *forma* y proponer la tesis del isomorfismo. Finalmente, en tercer lugar, la simetría de la relación de isomorfismo así como el carácter asertivo de las proposiciones llevan a Wittgenstein a la noción de proyección y al concepto de sujeto metafísico que la proyección requiere.

2. LA SUSTANCIA DEL MUNDO: LOS OBJETOS SIMPLES DEL «TRACTATUS»

Una de las ideas metafísicas más comprometidas del *Tractatus* es que la sustancia del mundo está formada por objetos simples (T 2.02 - 2.0212), que son los constituyentes últimos de los hechos (T 2 - 2.01). Esta idea de la sustancia del mundo es consecuencia de un argumento con una doble dimensión, semántica y ontológica, que depende de los principios de referencialidad y de análisis, así como de la intuición fundamental de la teoría de la figuración: que el modo como el lenguaje representa el mundo es reproduciendo su estructura. Veamos el argumento.

La primera dimensión[8] del argumento es semántica, y está contenida en T 3.2 - 3.263. Wittgenstein entiende que hay dos modos en que las entidades lingüísticas pueden estar

por entidades del mundo: nombrándolas o describiéndolas (T 3.14 - 3.144, 3.22 - 3.221). En primer lugar, la relación semántica de nombrar es una relación en la que la entidad lingüística está por lo representado sin expresar sus propiedades o composición, sino simplemente por medio de un signo. Cualquiera que sea la composición en el signo, esa composición no expresa ni propiedades ni partes de lo significado por el signo, como por ejemplo ocurre con «perro» u «Obama», cuyas partes (letras o sílabas) no tienen ninguna función expresiva. A diferencia de esto, las expresiones como «mamífero que ladra» o «presidente de Estados Unidos en el año 2014» nombran una entidad a través de una definición o descripción de lo significado, y en ellas las partes de la expresión hacen una particular contribución a la determinación de qué es lo determinado por la expresión compuesta.

Segundo, Wittgenstein sigue a Russell al afirmar que a veces la simplicidad del signo no es genuina, sino aparente, pues lo significado por el nombre tiene propiedades o partes y, por tanto, el signo podría ser analizado según esa composición de lo significado. Esta es la idea de dos parágrafos cruciales en el *Tractatus:* T 2.0201, 3.24.

Finalmente, el tercer paso —que es el original de Wittgenstein— es que además de los nombres no-genuinos, es decir, los nombres que parecen simples porque están por (hacen las veces de) un objeto en el lenguaje pero son contracciones de definiciones, tiene que haber signos primitivos o nombres genuinos, los nombres tractarianos, que son aquellos que están por un objeto, pero no son contracción de ninguna definición porque no pueden ser analizados. Wittgenstein garantiza así la relación de figuración: la figura representa reproduciendo el modo como los objetos se relacionan (o podrían relacionarse) en el mundo. Pero no podrían hacerse figuras del mundo si no hubiera signos primitivos, nombres genuinos, pues se correría el riesgo de que la figura no fuera realmente una representación del mundo. Para que lo sea tiene que darse la relación figurativa (*abbildende Beziehung*), es decir, la coordinación de los elementos de la figura con los del mundo (T 2.1514-2.1515).

La dimensión ontológica del argumento comparece ahora indicando que para que se pueda dar esa coordinación la exigencia de indefinibilidad o inanalizabilidad del nombre debe corresponder a una indivisibilidad o simplicidad metafísica del objeto por tal nombre representado. Sólo de esa manera se puede garantizar que la referencia de los nombres no falle y que la figuración se dé efectivamente. Pues si los objetos nombrados no fueran simples, sino complejos, podrían descomponerse y por tanto dejar de existir, dejando de fundar la relación figurativa. A la inanalizabilidad del nombre debe acompañar, por tanto, la incorruptibilidad o persistencia del objeto nombrado, y eso requiere su simplicidad. Los objetos constituyen así la sustancia del mundo, lo que existe con independencia de lo que es el caso (T 2.024, 2.027 - 2.0271). Wittgenstein incluye en los parágrafos 3.2ss sobre los signos primitivos el reverso de tal argumento: debe haber nombres porque los objetos *sólo* pueden ser nombrados, es decir, no es solamente que un objeto sea simple porque usemos o podamos usar nombres para referirnos a ellos, sino porque *sólo* usando nombres podemos referirnos a ellos (T 3.221, 3.261). La existencia o posibilidad de signos primitivos y de objetos es así alcanzada también «transcendentalmente», pero de una manera independiente a cómo se llega a la existencia de un conjunto *n* de proposiciones elementales, bases primeras para construir combinatoriamente todas las proposiciones.

Los escritos post-tractarianos verifican de una manera, a mi modo de ver, exenta de dudas que Wittgenstein mantuvo estas ideas. Los parágrafos 36 de las *Observaciones Filosóficas* y 39-46 de las *Investigaciones Filosóficas* son lo suficientemente explícitos para soportar tal verificación. Pero en el mismo *Tractatus* encontramos una verificación directa al atender a la caracterización que hace Wittgenstein de la naturaleza de los objetos simples: carecen de propiedades entendidas como algo que «pertenezca» al objeto, y son lo que permanece, lo fijo[9].

3. La forma del mundo: las posibilidades de combinación de los objetos

El segundo de los problemas que Wittgenstein heredó de Frege y Russell es el del significado de las proposiciones

falsas. En el marco de la intuición fundamental tractariana —lo representante o figurante reproduce la estructura de lo representado— el problema se puede describir en los siguientes términos: si las figuras son proposiciones que presentan hechos reproduciendo su estructura (que el tintero está sobre la mesa (hecho figurante) representa que la silla está sobre el suelo), ¿cómo es posible que haya proposiciones falsas, es decir, proposiciones que reproducen la estructura de hechos que no existen? En principio, si según se ha visto en la sección anterior cada nombre de una proposición (elemento de una figura) está por un objeto de la realidad, y la manera en cómo se relacionan los nombres en la proposición representa la manera como se relacionan los objetos en el mundo, entonces parece que toda proposición presenta un hecho y, por tanto, toda proposición sería verdadera.

Wittgenstein recurre al concepto de posibilidad para resolver este problema. Los objetos se configuran en estados de cosas (T 2.01, 2.0272); el modo en que se relacionan los objetos es la estructura del estado de cosas (T 2.032) y la forma es la posibilidad de la estructura (T 2.033). Las proposiciones representan no sólo las combinaciones de objetos que efectivamente se dan en el mundo, sino también las que podrían haberse dado aunque no se den: que el tintero está sobre la mesa representa que la silla está sobre el suelo incluso aunque de hecho la silla no esté sobre el suelo puesto que silla y suelo pueden combinarse de la manera representada por el hecho figurante. El concepto tractariano de *forma* y la tesis del isomorfismo entre mundo y lenguaje son los dos compromisos metafísicos con los que Wittgenstein resuelve el problema del significado de las proposicionales falsas.

Wittgenstein establece así, por un lado, que no sólo hay *substancia* en el mundo (existencia de objetos simples), sino que también hay *forma* (posibilidades de combinación de tales objetos). Por otro lado, que hay una *identidad* de forma entre lenguaje y mundo, de manera que las combinaciones de nombres en una proposición representan posibles combinaciones de los objetos referencia de tales nombres. Este compromiso, el isomorfismo entre lenguaje y mundo,

establece por tanto que hay dos redes de objetos y posibles combinaciones de los mismos en estados de cosas, y que esas redes tienen la misma forma, es decir, los objetos de una red admiten las mismas posibilidades combinatorias con otros objetos que los objetos de la otra red, de manera que una de las redes puede ser constituida en lenguaje, en conjunto de estados de cosas que pueden representar los estados de cosas de la otra red reproduciendo su estructura, ya que comparten la misma forma.

El isomorfismo, por tanto, permite dar cuenta del significado de las proposiciones falsas. Es importante advertir la doble vertiente que entraña esta afirmación: gracias al isomorfismo, el signo proposicional garantiza la posibilidad del estado de cosas que representa (primera vertiente: determinación del sentido), incluso aunque tal estado de cosas no exista (segunda vertiente, con independencia de la verdad). Explicado el sentido con independencia de la verdad, y fundado en el isomorfismo, la verdad y falsedad de la proposición dependen de que el estado de cosas representado exista o no.

La noción de posibilidad se manifiesta en la metafísica tractariana en una triple noción de forma: forma del objeto, la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas (T 2.014 - 2.0141); forma del estado de cosas, la posibilidad de la estructura (T 2.033) y la forma del mundo, lo que todo mundo acerca del que pueda pensarse algo (figurarse, representarse algo, T 3 - 3.02) debe tener en común con el mundo actual.

A veces se ha visto en esta introducción del concepto de forma en el *Tractatus*, y en las tesis modales a ella asociadas, un cierto compromiso esencialista en el *Tractatus*[10]: la forma del objeto determina que pueda estar combinado con algunos objetos y no con otros, y eso podría ser considerado como la esencia del objeto. A su vez, la forma de un estado de cosas estaría fundada en las esencias de los objetos que pueden combinarse en ese estado de cosas, y la forma del mundo sería la esencia del mundo, el conjunto de combinaciones posibles de estados de cosas. Algunos de los parágrafos iniciales del Tractatus parecen, en efecto, apuntar en esta dirección: es esencial a las cosas que puedan ser

constituyentes de estados de cosas (T 2.011); la posibilidad del estado de cosas tiene que estar prejuzgada en las cosas (T 2.012), residir en su naturaleza (T 2.0123), etc. Pero es importante recordar que puesto que la introducción del concepto de forma obedece a razones semánticas (dar cuenta del significado de las proposiciones falsas), ese concepto está unido al isomorfismo. El compromiso metafísico del *Tractatus* no es tanto que el mundo necesariamente tenga que tener unos determinados objetos con unas determinadas formas, sino que para dar cuenta de la significación del lenguaje es necesario que haya dos redes isomorfas de objetos y posibles estados de cosas, de manera que una de ellas pueda constituirse en lenguaje para representar las combinaciones posibles de objetos de la otra.

El isomorfismo garantiza la posibilidad de lo representado, pero resulta insuficiente para dar cuenta de la relación entre lenguaje y mundo por tres razones. En primer lugar, el isomorfismo es una relación simétrica: al ser los objetos simples y al ser las dos redes de posibilidades combinatorias idénticas, no hay nada en una de esas redes que determine su carácter lingüístico, y cualquiera de las dos podría ser usada para presentar las posibles combinaciones de objetos de la otra (problema de la *simetría*). En segundo lugar, el isomorfismo se da entre posibilidades y, por tanto, una proposición (una posible combinación de nombres) presenta un posible estado de cosas, es decir, representa cómo *puede* ser el mundo. Pero los signos proposicionales del lenguaje no sólo representan cómo *puede* ser el mundo, sino que pretenden describirlo realmente, es decir, tienen carácter declarativo: dicen cómo *es* el mundo, y no sólo cómo puede ser (problema de la *declaración*). En tercer y último lugar, la relación de representación entendida como reproducción de estructura permite representar posibles estados de cosas y, por tanto, la proposición podría, si se resuelve el problema de la declaración, decir cómo *es* el mundo, pero no permite declarar cómo *no* es el mundo. Pero en el lenguaje hay proposiciones afirmativas y negativas, proposiciones que dicen cómo es el mundo y proposiciones que dicen cómo no es el mundo (problema de la *negación*).

Para la solución del segundo de los problemas, el de la

declaración, Wittgenstein parece tener ya elementos suficientes en las doctrinas tractarianas expuestas hasta ahora: el análisis de los signos proposicionales en signos primitivos o nombres cuya referencia son los objetos garantiza la conexión entre lenguaje y mundo, y el carácter fáctico del signo proposicional da cuenta de su carácter declarativo: «No: "El signo complejo "*aRb*" dice que *a* está en la relación *R* con *b*", sino más bien: "*Que* "*a*" está en cierta relación con "*b*" dice *que aRB*"». (T 3.1432, y, en general, T 3.14 - 3.144).

Pero los otros dos problemas exigen dos extensiones de la teoría de la figuración que conllevan a su vez nuevos compromisos metafísicos. La constitución del lenguaje requiere la ruptura de la simetría del isomorfismo. Pero al ser las dos redes todo lo que hay en el mundo (los hechos, los objetos que los constituyen, que determinan las posibles combinaciones de objetos en estados de cosas), tal ruptura requiere algún elemento extramundano. Este requisito se encuentra en la raíz de la comparecencia del sujeto metafísico, límite del mundo en el *Tractatus*, que sería el sujeto de la proyección de una red sobre la otra y constitución del lenguaje. El sujeto extramundano convive en el *Tractatus* con el sujeto empírico, pero a diferencia de éste no sobrevivirá en la etapa post-tractariana una vez que hayan sido abandonadas las doctrinas semánticas del *Tractatus*.

Finalmente, la solución del problema de la negación tiene consecuencias más radicales y, a mi juicio, más relacionadas con el desmantelamiento posterior de la metafísica tractariana, por lo que le dedicamos la siguiente sección.

4. LA CONTINGENCIA DEL MUNDO: LA INDEPENDENCIA DE LOS POSIBLES ESTADOS DE COSAS

Para resolver el problema de la negación Wittgenstein recurre a la bipolaridad de la proposición, su capacidad de ser verdadera o falsa, esencial a su carácter funcional-veritativo, de manera que una proposición negativa verdadera describe el mundo porque representando un estado de cosas posible que no es el caso, se proyecta *de modo negativo*, es decir, dice que el mundo *no es* como

representa la proposición que reproduce ese estado de cosas. Wittgenstein desarrolla esta solución combinando la teoría de la figuración con la teoría de las funciones de verdad, es decir, asociando las proposiciones elementales a los estados de cosas (T 4.21), y definiendo el sentido de una proposición como el acuerdo y desacuerdo con las posibilidades de existencia y no existencia de los estados de cosas (T 4.2). El sentido de la proposición 5, por ejemplo, si es proyectada *de modo positivo*, es el acuerdo con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales *p* y *q* en las filas 1, 3 y 4 (VV, FV y FF), y desacuerdo con la otra (VF); y si es proyectada *de modo negativo* es el acuerdo con las posibilidades veritativas de la fila 2 (VF) y desacuerdo con las otras.

p q	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
V V	V	V	V	V	V	V	V	V	F	F	F	F	F	F	F	F
V F	V	V	V	V	F	F	F	F	V	V	V	V	F	F	F	F
F V	V	V	F	F	V	V	F	F	V	V	F	F	V	V	F	F
F F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F	V	F

Fig. 1: Tabla de verdad de *n* argumentos

Para nuestros propósitos, lo más relevante aquí es que tal combinación entre ambas teorías tiene una fuerte impronta metafísica: la independencia lógica de las proposiciones elementales impone un fuerte contingentismo en el mundo, que se despliega en una secuencia de tres pasos. Primero, la independencia ontológica de los estados de cosas, de manera que cualquiera de las combinaciones posibles de objetos simples del mundo permitidas por la forma del mundo puede existir o no existir con independencia de que existan o no otras. Sólo hay necesidad lógica.

Segundo, puesto que toda combinación de estados de cosas es admisible, ya que las cuatro filas de la parte izquierda de la tabla son combinatoriamente posibles, lo es también la combinación expresada por la última fila de esa parte, es decir, aquella en la que todas las proposiciones elementales son falsas, que expresa por tanto que ningún estado de cosas existe. Esta posibilidad queda reflejada en el *Tractatus* en la pensabilidad del espacio lógico vacío (T 2.013).

Y, en tercer lugar, puesto que el espacio lógico vacío es pensable, también es posible, es decir, podría no haber

habido hechos, ni por tanto estados de cosas ni objetos. En definitiva, esta posibilidad muestra que la existencia de los objetos es relativa a la existencia del lenguaje y que, si el lenguaje hubiera sido otro, entonces el mundo podría haber tenido otra sustancia y otra forma, aunque entonces sería un mundo acerca del que no podrían hacerse figuras con el lenguaje actual[11].

La sustancia (los objetos en cuanto constituyentes últimos de los hechos) y la forma (los objetos y sus posibilidades combinatorias) del mundo son por ello los que son dado el lenguaje actual. En particular, la forma del objeto constituye su naturaleza dado el lenguaje que se intenta explicar, pero si otro hubiera sido el lenguaje, otro hubiera sido el mundo, y otras las naturalezas de los objetos.

Entre las consecuencias de esta concepción de la sustancia y forma del mundo, hay dos que son muy relevantes para nuestro trabajo. La primera es que propiamente no es adecuado decir que Wittgenstein defendió un esencialismo fuerte en el *Tractatus:* que los objetos y sus esencias sean necesarios. La segunda que los compromisos metafísicos del *Tractatus* no son acerca de la esencia del mundo, sino más bien son requisitos derivados de su concepción del lenguaje, y que comprometen con un contingentismo derivado de esa concepción. Por ello, resulta incómodo atender a la metafísica del *Tractatus* como si Wittgenstein se estuviera comprometiendo con unas tesis acerca de *cómo tiene que ser* la sustancia y forma del mundo, o de *cómo tienen que ser* los objetos en particular (físicos, fenomenológicos, etc). Estas preocupaciones resultan ajenas al *Tractatus* y, por ello, reconocer compromisos metafísicos derivados de la concepción del lenguaje tractariana no implica entender el *Tractatus* como una obra en la que el propósito del autor hubiera sido defender unas determinadas tesis metafísicas.

5. El desmantelamiento de la metafísica del «Tractatus» como corolario del desmantelamiento de la propuesta lógico-semántica del «Tractatus»

La crítica explícita que encontramos en las *Investigaciones*

Filosóficas a las posturas referencialistas y sus implicaciones metafísicas ha llevado a algunos autores a pensar que fue la insatisfacción con los compromisos con el atomismo lógico-metafísico lo que llevó a Wittgenstein al abandono de sus posturas tempranas. Pero esta comprensión es muy reductiva, y el desmantelamiento de la metafísica del *Tractatus* parece ser un fenómeno más complejo, podría decirse que multifactorial. En esta última sección, estudiaremos tres de los factores del desmantelamiento: el factor crucial, la inconsistencia interna del *Tractatus*, y otros factores coadyuvantes: por un lado, la relevancia y transformación del concepto de *uso*; por otro lado, la cuestión de la independencia lógica de las proposiciones elementales tal como aparece en el artículo *Some Remarks on Logical Form* (Wittgenstein 1929), que suele considerarse la pieza desencadenante del abandono del *Tractatus*[12].

a) **El factor 1: la inconsistencia del «Tractatus»**

El factor crucial del desmantelamiento de la metafísica del *Tractatus* es interno al mismo *Tractatus* y radica en los problemas que surgen como consecuencia de la combinación de las dos teorías del *Tractatus*, la teoría de las funciones de verdad y la teoría de la figuración. En la teoría de las funciones de verdad, las proposiciones elementales son postuladas como bases primeras a partir de las cuales construir toda posible proposición, y las no elementales no son más que proposiciones que pueden expresarse a través de su dependencia funcional-veritativa de las elementales. Pero esta dependencia no entraña una relación de todo-parte, sino de función-argumento (resultado-base, si la construcción es operacional). Por ello, las proposiciones no elementales, concebidas en este marco, no requieren ningún elemento extra además de las proposiciones elementales mismas. En el caso de la teoría de la figuración, y una vez que se consuma la combinación entre las dos teorías, las proposiciones elementales pasan a tener un rol constitutivo, pasan a ser las partes constituyentes de las no elementales, pues en el análisis estructural de estas últimas se ha de llegar a las elementales (T 4.221). Pero entonces la combinación de las proposiciones no elementales para dar lugar a no

elementales no resulta ya una cuestión de expresión de una proposición en relación a otras (una función de verdad en relación con sus argumentos), sino de una proposición en relación con sus proposiciones componentes, y esto plantea el problema de cómo se componen las mismas, y parece exigir una función estructural a las constantes lógicas, que para Wittgenstein eran meros instrumentos expresionales sin compromisos referenciales (no hay objetos lógicos) (T 4.0312, 4.441, 5.4).

En definitiva, en el *Tractatus* encontramos dos nociones de proposición elemental que corresponden a los requisitos de las dos teorías de la proposición y que a su vez tienen demandas que entran en conflicto. Y fue este problema, cómo entender una proposición no elemental como compuesta de elementales uno de los que le hicieron consciente de que la combinación de las ideas tractarianas no quedaba resuelta en el *Tractatus*[13].

Los escritos postractarianos muestran que en su época tardía Wittgenstein conservó la idea de que las proposiciones elementales podían entenderse en el contexto del cálculo lógico, pero sin que tuvieran impacto ontológico: abandonó precisamente la idea de que en el análisis de la estructura de las proposiciones hubiera que alcanzar proposiciones elementales que representan posibles estados de cosas, es decir, los compromisos ontológicos de la teoría de la figuración.

b) **El factor 2: la explicación del lenguaje**

En el *Tractatus* hay una noción de *uso* de un nombre que puede considerarse un cierto precedente de la noción tardía de uso. Puesto que los nombres están por objetos simples, y no tienen por tanto carácter expresivo (no pueden analizarse y describir la composición interna del objeto), su uso es lo que determina la referencia. Es importante aclarar este punto bien. Que un signo primitivo o nombre esté por un objeto y haga sus veces en la figura es posible, veíamos, porque lenguaje y mundo comparten la misma forma. El isomorfismo determina que puedan correlacionarse nombres y objetos ya que el criterio para su correlación es que tengan la misma forma. Como consecuencia, el uso lógico-sintáctico del signo determina su referencia. Esta noción de uso es un

germen de la noción tardía, en donde el presupuesto referencialista es abandonado (y con ello la idea de la sustancia del mundo) y el peso explicativo cae del lado de los sujetos empíricos y no del sujeto metafísico, que también es ya innecesario.

Esta relevancia y transformación del concepto de *uso* está relacionada con la evolución desde una preocupación por las condiciones de posibilidad del lenguaje en la que rige GPT hacia una preocupación por el funcionamiento efectivo de los lenguajes particulares, una preocupación por *nuestro* lenguaje y *nuestro* mundo.

c) El factor 3: el abandono de la independencia lógica de las proposiciones elementales

En su artículo *Some Remarks on Logical Form* (1929), Wittgenstein señala que la independencia de las proposiciones elementales es cuestionada por un contraejemplo, el de las proposiciones que predican una cualidad de un objeto en un cierto grado. Para ello desarrolla un argumento que puede analizarse en tres pasos. En primer lugar, expone que algunas proposiciones incluyen necesariamente números en su forma lógica ofreciendo como ejemplo el de las proposiciones que predican una cualidad de un objeto en un grado n. Segundo, argumenta que tales proposiciones no pueden ser analizadas en otras, pues el intento de hacerlo no está exento de dificultades[14]. Finalmente, muestra que los enunciados de grado excluyen otros, pues que un objeto tenga una cualidad en un grado n en un tiempo determinado[15] excluye que tenga un grado m (siendo $m \neq n$) en ese mismo tiempo. De esta manera, los enunciados que predican cualidades en un grado siendo proposiciones elementales excluyen otros, quedando así cuestionada la independencia de las proposiciones elementales. Este abandono entraña el compromiso con una cierta necesidad no lógica ajeno al *Tractatus*, y el cuestionamiento de una tesis fundamental de la teoría de las funciones de verdad. Nuevamente las proposiciones elementales vuelven a ser el talón de Aquiles de Wittgenstein.

6. Consideraciones conclusivas

Son varias las conclusiones que pueden sacarse de este trabajo. Algunas muy explícitas las hemos desarrollado suficientemente. Por un lado, el *Tractatus* conlleva unos compromisos metafísicos indirectos que son resultado de la concepción tractariana del lenguaje, y estos compromisos son varios: primero, para cualquier lenguaje con significado debe haber un mundo, compuesto de hechos, que son el darse efectivo de estados de cosas que son combinaciones de objetos; estos objetos han de ser absolutamente simples y forman la sustancia del mundo; segundo, debe haber también una forma (del objeto, del estado de cosas, del mundo) idéntica a la del lenguaje; y tercero, esta forma podría haber sido otra, es decir, otros podrían haber sido los objetos y sus posibilidades combinatorias.

Por otro lado, el desmantelamiento de las ideas tractarianas fue consecuencia de un conjunto de factores que llevaron paulatinamente a Wittgenstein a dar un giro importante en su concepción del lenguaje, por lo que los compromisos metafísicos no eran ya necesarios; y como además eran problemáticos, su abandono fue el resultado natural de la trayectoria de Wittgenstein.

Pero hay una tercera conclusión que ha quedado implícita y a la que quiero dedicar las líneas finales de este trabajo: en la medida en que los compromisos metafísicos del *Tractatus* son derivados (dependen de su concepción del lenguaje), y en la medida en que entre esos compromisos no se encuentra el de la existencia de un mundo particular con una sustancia y forma particular, podemos decir que el *Tractatus* no es una obra metafísica. Cabe así eludir la tensión entre los viejos y nuevos wittgensteinianos, si aceptamos la contingencia radical entrañada por las ideas metafísicas tractarianas.

¿Qué hemos de hacer entonces con T 6.53? ¿Cómo es posible afirmar que Wittgenstein mantuvo ideas metafísicas en su etapa temprana si él indicó que todo intento de expresarlas deviene en sinsentidos? T 6.53 es un corolario de la concepción tractariana del lenguaje: las proposiciones con sentido hablan del mundo figurando los hechos del mismo. Tales proposiciones son significativas, bipolares y contingentes. Cualquier proposición con sentido debe

satisfacer las condiciones que a tales proposiciones exigen la teoría de las funciones de verdad y la teoría de la figuración. Las proposiciones del *Tractatus* son sin sentido porque no satisfacen esas condiciones.

Pero aunque esto pudiera parecer problemático, no lo es por dos razones. Primero, este corolario —lo que T 6.53 expresa— depende de lo que los parágrafos anteriores, y en particular T 1-2.063 expresan. Y es necesario por ello prestar atención a tales parágrafos. En otras palabras: si se rechazan los parágrafos T 1-2.063 y las ideas metafísicas ahí expresadas, deben también rechazarse las consecuencias que de ellos, junto con el resto de parágrafos, se derivan, y debe por ello rechazarse T 6.53. ¿Qué sentido podría tener invocar un parágrafo del *Tractatus*, T 6.53, para rechazar otros (T 1-2.063) de los que depende? No parece razonable, por tanto, pensar que Wittgenstein estuviera considerando las proposiciones del *Tractatus* como susceptibles de tal crítica.

Segundo, en el *Tractatus* Wittgenstein establece que las proposiciones del lenguaje ordinario y las de la ciencia natural constituyen todo lo que puede decirse acerca del mundo, y que otros discursos, como el metafísico, no están constituidos por proposiciones con sentido. Pero esto desautorizaría la posibilidad de que los parágrafos expresaran algo solamente si en ellos se pretendiera precisamente hablar acerca del mundo. Pero, como hemos mostrado, no es eso de lo que tratan los parágrafos del *Tractatus* ni ese su propósito general. En otras palabras, los parágrafos tractarianos serían problemáticos si pretendieran hablar acerca de o describir rasgos esenciales del mundo (como la interpretación metafísica vieja defiende), pero como hemos mostrado ni ése era el propósito de Wittgenstein, ni tampoco él defendía que hubiera tal cosa como *la única esencia del mundo*.

REFERENCIAS

Obras de Wittgnstein

1922. *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducción de Ogden, C. K. London: Routledge & Kegan Paul.

1929. Some remarks on logical form. *Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. Vols*. 9: 162-171.

1961. *Notebooks (1914-1916)*. Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Oxford. Blackwell.
2003. *Tractatus Logico-philosophicus*. Traducción y notas de Luis Valdés. Madrid. Tecnos.
1973. *Letters to C.K.Ogden*. Editado por von Wright, G. H. Oxford. Blackwell.

Obras sobre Wittgenstein

BRADLEY, R. D. 1992. *The Nature of all Being. A Study of Wittgenstein's Modal Atomism*. Oxford. Oxford University Press.
CEREZO, M. 2005. *The Possibility of Language. Internal Tensions in Wittgenstein's «Tractatus»*. Stanford. CSLI Publications.
CONANT, J. 2002. The Method of the *Tractatus*. En *From Frege to Wittgenstein. Perspectives on Early Analytic Philosophy*. Editado por Reck, E. H. Oxford. Oxford University Press.
CRARY, A. y R. READ, eds. 2000. *The New Wittgenstein*. Londres. Routledge.
DIAMOND, C. 1991. *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge, Mass. The MIT Press.
HACKER, P. M. S. 2000. Was He Trying to Whistle It? En *The New Wittgenstein*. Editado por Crary, A. y Read, R. Londres. Routledge.
KENNY, A. 1981. Wittgenstein's Early Philosophy of Mind. En *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Editado por Block, I. Oxford. Blackwell.
LAVERY, M. y R. READ, eds. 2011. *Beyond the «Tractatus». Wars: the New Wittgenstein Debate*. Londres. Routledge.
— 2011. Introduction. En *Beyond the «Tractatus». Wars: the New Wittgenstein Debate*. Editado por Read, R. y Lavery. Londres. Routledge.
MCGINN, M. 2006. *Elucidating the «Tractatus». Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*, Oxford. Oxford University Press.
OSTROW, M. B. 2002. *Wittgenstein's «Tractatus». A Dialectical Interpretation*. Cambridge. Cambridge University Press.
PROOPS, I. 2000. *Logic and Language in Wittgenstein's «Tractatus»*. New York: Garland.
PROOPS, I. 2001. The New Wittgenstein: A Critique. *European Journal of Philosophy* 9: 375-404.
— 2004. Wittgenstein on the Substance of the World.

European Journal of Philosophy 12: 106-26.

SLUGA, H. 2012. Simple Objects: Complex Questions. En *Wittgenstein Early Philosophy*. Editado por Zalabardo, J. L. Oxford. Oxford University Press.

SULLIVAN, P. M. 2003. Simplicity and Analysis in Early Wittgenstein. *European Journal of Philosophy* 11: 72-88.

TEJEDOR, C. 2015. *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. Londres. Routledge.

ZALABARDO, J. L. 2012, Reference, Simplicity, and Necessary Existence in the *Tractatus*. En *Wittgenstein Early Philosophy*. Editado por Zalabardo, J. L. Oxford. Oxford University Press.

— 2015. *Representation and Reality in Wittgenstein's «Tractatus»*, Oxford: Oxford University Press.

---

1 Hay muchos representantes de esta lectura, pero podrían destacarse DIAMOND 1991, CONANT 2002 y OSTROW 2002. Para más detalles sobre estas lecturas y los debates por ellas generados, véase CRARY y READ 2000, y READ y LAVERY 2011. A la antimetafísica fuerte o terapéutica, habría que añadir interpretaciones mixtas, como las de MCGINN 2006 y TEJEDOR 2015. Véase LAVERY y READ 2011: 2-3, en donde se señala precisamente que ésa es la evolución que siguen las interpretaciones del *Tractatus* tras la nueva lectura.

2 La teoría de la figuración tiene, además, otros requisitos de carácter extramundano, como por ejemplo la necesidad de un sujeto metafísico para dar cuenta de la proyección del lenguaje sobre el mundo. TEJEDOR 2015: 1 entiende que los compromisos metafísicos del *Tractatus* podrían dividirse entre los relativos a la relación entre mundo y representación, y los relativos a la relación entre representación y sujeto, y en su interpretación, presta especial atención a éstos últimos. En este trabajo, me centro en los primeros. Para más detalles sobre las doctrinas tractarianas en torno al sujeto, véase KENNY 1981 y CEREZO 2005: 130-135.

3 Véanse algunas críticas a la nueva lectura, en particular PROOPS 2001 y HACKER 2003.

4 He seleccionado aquí sólo algunos de los presupuestos; para un tratamiento más completo de estos principios, véase

CEREZO 2005: 46-49, 76-77.

5 Es controvertido el recurso al término «teoría» para referirme a un conjunto de doctrinas o ideas filosóficas en el *Tractatus* que se ofrecen en respuesta a una cuestión, pues Wittgenstein niega que la actividad aclaratoria propia de la filosofía dé lugar a teorías. Entiendo que el sentido en el que uso la expresión «teoría» (resultado de la aclaración de las condiciones de posibilidad del lenguaje) es distinto del uso que hace Wittgenstein de «teoría» como conjunto de tesis que explicarían los hechos del mundo, y la cual niega que su actividad filosófica aclaratoria tenga como fin.

6 Presento a continuación un resumen de estas teorías que requerirían, sin duda, una explicación más detallada. El lector puede encontrar esos detalles en CEREZO 2005. De hecho, pienso que en el *Tractatus* hay una tercera teoría, la teoría de la expresión. Por razones de extensión omito la explicación de esta teoría en este trabajo, pues la presentación de las dos teorías comúnmente aceptadas es suficiente para mis propósitos; para más detalles sobre la teoría de la expresión, véase CEREZO 2005: cap. 5.

7 CEREZO 2005: 223-233.

8 No es el primero en orden de aparición en el *Tractatus*, sino en el orden lógico-genético en que se desarrollan las ideas tractarianas.

9 En las últimas décadas, se ha dado un renacimiento del debate en torno al argumento de la existencia de objetos simples en el *Tractatus*, motivado por las dificultades que ofrecen las oscilaciones de Wittgenstein en los escritos pretractarianos. Para más detalles sobre las distintas posturas, más o menos escépticas, sobre los compromisos tractarianos acerca de la sustancia del mundo y los objetos simples, véase PROOPS 2000 y 2004, SLUGA 2012, SULLIVAN 2003, ZALABARDO 2012 y 2015.

10 El ejemplo clásico es BRADLEY 1992.

11 Además de T 2.013, otros parágrafos en el *Tractatus* indican también que los objetos podrían haber sido otros, y otra por tanto la sustancia y forma del mundo: por ejemplo, cuando Wittgenstein considera la posibilidad de que Dios hubiera creado otro mundo (un mundo ilógico o un mundo con otros objetos, T 3.031, 5.123), o cuando considera que

el número de los objetos podría haber sido infinito (T 4.2211 y 5.535. Para un tratamiento más detallado de la tesis del contingentismo radical del mundo, véase CEREZO 2005: cap. 7.

12 La selección de estos tres factores no pretende ser exhaustiva; sin duda, otras razones de carácter teórico y biográfico pudieron influir en el abandono de las tesis tractarianas.

13 En trabajos anteriores me he ocupado con detalle de este problema, y he intentado aportar evidencia textual de que Wittgenstein era consciente de esta dificultad y luchó con ella en su etapa temprana. Véase CEREZO 2005: 188-193.

14 El argumento puede reconstruirse así. Considérese, por ejemplo, la proposición «a tiene dos grados de la cualidad C». Cabría intentar analizarla como «a tiene un grado de la cualidad C y a tiene un grado de la cualidad C», pero por la idempotencia de la conjunción, esta proposición se reduciría a «a tiene un grado de la cualidad C», que no es equivalente a la inicial. Para evitar este problema, se podría intentar analizar de la siguiente manera alternativa: «a tiene un grado* de la cualidad C y a tiene un grado** de la cualidad C» pero esto generaría una nueva dificultad, determinar la relación entre grado, grado* y grado**. (WITTGENSTEIN 1929).

15 La consideración del tiempo es ajena a Wittgenstein, pero la introduzco para salvar posibles malentendidos. Wittgenstein no parece preocupado por cuestiones relacionadas con el cambio y la temporalidad.

La necesidad lógica en el *Tractatus**

Javier Kalhat
Universidad of Zurich, Suiza

El *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein se publicó en Alemania en 1921 y la traducción al inglés, con una introducción de Bertrand Russell, al año siguiente. Este trabajo fue el resultado de una década marcada por un intenso compromiso con una serie de problemas filosóficos, en cuyo centro estaba la naturaleza de la lógica, la primera preocupación filosófica de Wittgenstein[1]. Por tanto, no es ninguna sorpresa que el planteamiento de Wittgenstein acerca de la lógica sea el centro del *Tractatus*. Wittgenstein identifica la filosofía con la clarificación lógica del pensamiento, y concibe la lógica inserta en las prencondiciones necesarias para la posibilidad de la representación empírica, lingüística o de cualquier otra forma. Por tanto, la lógica así construida es la que puede cumplir el objetivo explícito del *Tractatus* que, según afirma Wittgenstein en el Prefacio, es dibujar los límites del pensamiento o, más bien, la expresión del pensamiento, ya que lo primero supondría pensar acerca de lo que no se puede pensar, una imposibilidad manifiesta.

Este capítulo se concentra en el elemento central del planteamiento lógico de Wittgenstein, principalmente en su explicación acerca de la necesidad lógica. Se busca reconstruir esa explicación a través de una de las primeras intuiciones de Wittgenstein, a saber, que no hay constantes lógicas (sección 1), que a su vez le llevó a concebir las proposiciones de la lógica como tautologías (sección 2). Según Wittgenstein, el carácter tautológico de esas proposiciones es lo que explica su necesidad. No obstante, Wittgenstein mantiene que la única necesidad que existe es la necesidad lógica. La sección final del capítulo plantea una serie de contraejemplos a esta afirmación sostenida por Wittgenstein. Por último, el capítulo concluye con un breve análisis de lo que se conoce como el problema de la

exclusión del color, que llevó a Wittgenstein, finalmente, al abandono del *Tractatus*.

1. WITTGENSTEIN´S GRUNDGEDANKE

A principios de junio del año 1912, solo cuatro meses después de llegar a Cambridge para estudiar con Bertrand Russell, Wittgenstein dio con lo que más tarde llamaría «Grundgedanke» o «idea fundamental». Así lo escribió en una carta a Russell:

> La lógica está todavía en un crisol pero hay una cosa que se vuelve cada vez más y más obvia para mí: las proposiciones de la lógica contienen solo variables aparentes y cualquiera que sea la explicación adecuada de las variables aparentes, la consecuencia debe ser que no hay constantes lógicas. (Wittgenstein 1995: 14; el énfasis es del original).

Wittgenstein´s Grundgedanke va explícitamente contra Frege y Russell, los fundadores de la lógica de predicados y los principales interlocutores de Wittgenstein en ese tiempo. En la lógica de predicados, las constantes lógicas son las conectivas proposicionales "¬', "&', "v', "→', "↔', el signo de identidad "=', y los cuantificadores "∀x' y "∃x'. Russell fue quien acuñó el término "constante lógica', entendido este en un sentido amplio que incluye conceptos como "relación', "propiedad', "conjunto', y "verdad'. De acuerdo con Russell, las constantes lógicas son los nombres de los objetos lógicos que llegamos a conocer mediante la «experiencia lógica» o la «intuición». En *Los principios de la matemática,* Russell se esforzó en explicar el tipo de conocimiento que la mente tiene con los objetos sensoriales.

> La discusión de los indefinibles [esto es, las constantes lógicas] —que forman la parte principal de la lógica filosófica— es el esfuerzo por ver ,y hacer ver a los otros, de un modo claro las entidades referidas, para que la mente pueda tener sobre ellas el mismo tipo de conocimiento que tiene sobre el color rojo o el sabor a piña. Donde (…) el indefinible se obtiene, primariamente, como el residuo necesario en un proceso de análisis, donde a menudo es más fácil saber que hay tales entidades que percibirlas; hay un proceso análogo al descubrimiento de Neptuno, con la diferencia de que en

> la etapa final la búsqueda con un telescopio mental para la entidad que se infiere— es casi siempre la parte más difícil de llevar a cabo. (Russell 1903: v).

Frege no usó el término «constante lógica», pero pensó acerca de las conectivas proposicionales y los cuantificadores como nombres de funciones (Frege 1891; 1892; 1904). La negación, por ejemplo, es el nombre de una función unitaria que asigna un valor de verdad al valor de verdad opuesto; y el condicional es una función binaria que asigna un par de valores de verdad sobre un valor de verdad. Con relación a los cuantificadores, estos son nombres de funciones de segundo orden que asignan valores de verdad a funciones de primer orden (por ejemplo: «∀x» asigna a la función de primer orden «x es rojo'» el valor de verdad «falso», porque no todas las cosas son rojas, y «∃x» asigna a la función de primer orden «x es un filósofo» el valor de verdad «verdaderos», porque Wittgenstein es un filósofo, Russell es un filósofo, etcétera).

A pesar de que Wittgenstein admiraba los avances técnicos de Frege y Russell en lógica, él era bastante crítico con la concepción de la disciplina en sí misma. Según Wittgenstein, estos autores trataban las verdades lógicas como proposiciones cuasi-empíricas y, como consecuencia, no hacían una distinción suficientemente clara entre la lógica y otras ciencias[2]. Wittgenstein´s Grundgedanke cristaliza este desacuerdo. «Mi idea fundamental es que las "constantes lógicas" no son representacionales; no puede haber representaciones de la lógica de los hechos» (T 4.0312). Es decir, las constantes lógicas no son nombres de entidades de ningún tipo, ni tampoco objetos o funciones. El análisis que realiza Wittgenstein sobre las constantes lógicas se asemeja bastante al análisis que hizo Russell sobre expresiones como «El presente rey de Francia» dentro de la proposición «El presente rey de Francia es calvo», Wittgenstein concibe las constantes lógicas como símbolos incompletos y muestra cómo las fórmulas bien construidas en las que aparecen pueden ser sustituidas por expresiones en las que no aparezcan o que no hagan referencia en absoluto (cf. Fogelin 1987: 42-4). Por ejemplo, la fórmula p → q. Aquí «p» y «q»expresan proposiciones, y '→' expresa la

implicación material, una constante lógica. De acuerdo con Wittgenstein, esta fórmula puede estar representada mediante esta tabla de verdad[3]:

p → q		
V		
F		
F		
F		

Esta tabla en sí misma es un signo proposicional, por lo que las comas están invertidas y la formula p → q no aparece en la parte superior de la tercera columna (T 4.31 y ss.). Además, según Wittgenstein, si adoptamos una norma para el orden del valor de verdad de las dos primeras columnas de la tabla de verdad[4], podemos abreviar la tabla de verdad que aparece arriba y, por tanto, podemos abreviar la fórmula: `(TTFT)(p,q)' (T 4.442). El signo para la implicación material ha desaparecido, y lo que queda parece no hacer referencia a nada[5]. Wittgenstein lo expresa del siguiente modo:

> Está claro que un conjunto de signos «F» y «T» no tienen ningún objeto (o conjunto de objetos) ni hacen referencia a nada, así como las líneas horizontales y verticales o lo corchetes que aparecen en la tabla de verdad no hacen referencia a ningún objeto. (T 4.441).

Todo lo que se puede decir de la implicación material también se aplica al resto de conectivas proposicionales.

Los cuantificadores no pueden analizarse de este modo. En su introducción al *Tractatus*, Russell atribuye a Wittgenstein la creencia de que las expresiones que contienen un cuantificador universal, como (∀x)Fx, se pueden derivar de la conjunción Fa & Fb & Fc,…, mientras que las expresiones que contengan un cuantificador existencial, como (∃x)Fx, se pueden derivar de la disyunción Fa v Fb v Fc… (Russell 1922: 16). No obstante, esto resulta irónico, pues Wittgenstein atribuye a Frege y a Russell este mismo análisis acerca de los cuantificadores y critica esta posición[6].

El análisis de Wittgenstein acerca de los cuantificadores (o acerca de la «generalidad») es complejo y, posiblemente, sea defectuoso (véase la nota 7, infra); para nuestros

propósitos, será suficiente el siguiente breve apunte. Al igual que las conectivas proposicionales, los cuantificadores son operadores (TLP 5.2341). Las conectivas proposicionales seleccionan las proposiciones básicas sobre las que operan directamente a través de una enumeración, por ejemplo, ((p & q) v p). Los cuantificadores, por otra parte, seleccionan las proposiciones básicas mediante una función proposicional, por ejemplo Fx, que recoge el rango de proposiciones que son los valores de la función para todos los posibles valores de sus argumentos (TLP 5.501). Por tanto, la función proposicional Fx contiene la generalidad dentro de ella; es un «prototipo lógico» de sus instancias (TLP 5.522).

El siguiente paso que da Wittgenstein es introducir un operador veritativo-funcional N, que considera un conjunto no vacío de proposiciones básicas n y genera una proposición que es la negación conjunta de las proposiciones básicas (TLP 5.5). Si el conjunto expresa una proposición, entonces N es indistinguible de la negación ordinaria; N(p) = ¬ p. Si el conjunto expresa dos proposiciones, entonces N genera una negación conjunta binaria; N(p,q) = ¬ p & ¬ q. Pero el conjunto puede expresar muchas proposiciones—de hecho, puede expresar infinitas—en cuyo caso se pueden especificar, como en el párrafo anterior, mediante una función proposicional.

Una vez que Wittgenstein cuenta con este operador, procede a expresar la generalidad sin el uso de los cuantificadores. De este modo, ξ puede ser el conjunto de todos los valores de la función proposicional Fx para todos los posibles valores de su argumento x, viz. Fa, Fb, Fc, … Entonces, N(ξ) genera una negación conjunta de todas las proposiciones resultantes, viz. ¬ Fa & ¬ Fb & ¬ Fc,…. La proposición N(Fx) es entonces verdadera si y solo si todas las proposiciones en el conjunto ξ son falsas. Por tanto, N(Fx) es equivalente a (∀x) ¬ Fx, que a su vez es equivalente a ¬ (∃x)Fx. Si ahora aplicamos N a esa proposición, la doble negación se cancela, y quedaría (∃x)Fx. De este modo, en la estrategia de Wittgenstein, (∃x)Fx se expresa como N(N(Fx)), donde no se hace uso del cuantificador existencial. Desde un razonamiento similar, pero considerando a ξ como el conjunto de todos los valores de la función proposicional ¬

Fx para todos los valores posibles de su argumento x, podemos expresar una cuantificación universal sin hacer uso del cuantificador universal[7].

Por último, ¿qué es el signo de identidad? Wittgenstein mantiene que la identidad no es una relación genuina entre objetos. «En términos generales, decir de dos cosas que son idénticas es un absurdo, y decir de una cosa que es idéntica a sí misma es no decir nada en absoluto» (TLP 5.302). Por supuesto, en el lenguaje natural una palabra puede significar cosas diferentes, y palabras diferentes pueden significar una y la misma cosa. Pero la necesidad del signo de identidad (y su negación) para desambiguar estos casos, según Wittgenstein, desaparecería con el siguiente matiz; «la identidad de un objeto la expreso mediante la identidad del signo y no por el uso de un signo para la identidad. La diferencia de objetos la expreso a través de la diferencia de signos» (TLP 5.53). Por tanto, según Wittgenstein, «Yo no escribo "f(a,b). a = b", sino "f(a,a)" (o "f(b,b)"); y no "f(a,b). ¬a = b", sino "f(a,b)"» (TLP 5.531).«El signo de identidad», Wittgenstein concluye, «no es un constituyente esencial de la notación conceptual» (TLP 5.533).

Por tanto, a través de diferentes canales, Wittgenstein elimina las constantes lógicas de Russell y Frege, y consigue argumentar esta posición con relativo éxito: «No hay objetos lógicos» (TLP 4.442; ver también TLP 5.4 y Wittgenstein 1961: 25.12.14)[8].

2. Las proposiciones lógicas como tautologías

Wittgenstein´s Grundgedanke permite una explicación bastante natural de las proposiciones lógicas. De acuerdo con Wittgenstein,

> Las proposiciones lógicas son tautologías. (TLP 6.1).
>
> Por tanto, las proposiciones lógicas no dicen nada. (Las proposiciones lógicas son las proposiciones analíticas) (TLP 6.11).

Del mismo modo que las constantes lógicas no son nombres de entidades, las proposiciones lógicas no son descripciones —ya sea desde el reino de los objetos abstractos (como pensó Frege), o desde las características más generales de la realidad (como mantuvo Russell en una

de sus afirmaciones) o, de hecho, de la manera en la que los seres humanos piensan (como sostuvieron Boole y Erdmann).

Sin embargo, decir que las proposiciones lógicas no dicen nada no es decir que estas proposiciones son absurdas («nonsense»). El motivo por el que esto es así es porque las proposiciones lógicas no violan ninguna regla de la sintaxis lógica. (Contrastemos esta idea con «Sócrates es idéntico», que sí es absurdo). Decir que las proposiciones lógicas «no dicen nada» es más bien decir que son sinsentidos (senseless). De acuerdo con esto, las proposiciones «Está lloviendo» y «No está lloviendo» dicen algo sobre el clima, la disyunción de estas proposiciones, «O está lloviendo o no está lloviendo» no dice nada. El contenido positivo que expresa la primera proposición y el contenido negativo que expresa la segunda proposición se anulan mutuamente y dan como resultado un sentido nulo (*zero sense*). Las tautologías (y las contradicciones), según Wittgenstein, «son parte de la simbología, así como “0” es parte de la simbología de la aritmética» (T 4.4611).

En el comentario entre paréntesis que se ha citado en líneas anteriores (T 6.11), Wittgenstein mantiene que las proposiciones lógicas son «analíticas». No obstante, esto no quiere decir que estas proposiciones sean verdaderas en virtud de su significado, como pensaron erróneamente los positivistas lógicos. Lo que Wittgenstein quiere mantener se puede ver con claridad en la siguiente nota.

> La marca peculiar de las proposiciones lógicas es que uno pueda reconocer que son verdaderas solo mediante el símbolo, y este hecho contiene en sí mismo a toda la filosofía de la lógica. Otro hecho muy importante es que la verdad o la falsedad de las proposiciones no lógicas no pueda ser reconocido solo por las proposiciones. (T 6.113, primera cursiva añadida).

Si tenemos en cuenta la terminología actual, podemos decir que lo que Wittgenstein suscribe aquí es una concepción de la analiticidad «epistemológica», no metafísica (Boghossian 1997). Las proposiciones lógicas son analíticas porque pueden ser conocidas como verdaderas «solo por el símbolo», es decir, cualquier persona que las

entienda, las reconoce como verdaderas. Por este motivo, Wittgenstein afirma que «contienen en sí toda la filosofía de la lógica», pues esta características de las proposiciones lógicas —su analicitidad— las distingue de todas las demás proposiciones, cuya verdad solo puede determinarse comparándolas con la realidad (T 2.223).

Pero, ¿cómo es posible que las proposiciones lógicas puedan ser conocidas como verdaderas solo por el símbolo? La respuesta es que estas proposiciones están compuestas de proposiciones elementales verdaderas donde no importa el valor de verdad que se le asigne a las proposiciones constituyentes. Dicho de otra manera, las condiciones de verdad de estas proposiciones se satisfacen de un modo trivial y, por tanto, no necesitan hacer referencia al mundo[9]. Por este motivo, estas proposiciones no se pueden confirmar ni rechazar teniendo en cuenta cómo es el mundo (cf. T 6.1222). Esto supone un golpe explicativo acerca de la necesidad de las proposiciones y nuestra capacidad para conocerlas. Algo que, de hecho, no es poca cosa.

Pero no todo es coser y cantar. Si tenemos en cuenta la concepción que mantiene Wittgenstein sobre las proposiciones en el Tractatus, es bastante sorprendente que conciba las proposiciones lógicas como proposiciones en sentido absoluto. De acuerdo a su teoría del lenguaje, una proposición «es una imagen de la realidad», «una descripción de un estado de cosas» (T 4.1 y 4.023, respectivamente). Sin embargo, como tautologías, las proposiciones lógicas no son imágenes de nada; no hay ningún estado lógico de cosas que puedan representar. Además, Wittgenstein mantiene que las proposiciones genuinas son bipolares, es decir, tienen la capacidad de ser verdaderas y también la capacidad de ser falsas (cf. T 2.11). Esto se deriva del hecho de que los estados de cosas que representan pueden estar representados o no estarlo (T 4.27). No obstante, las proposiciones lógicas son necesarias y, por tanto, no pueden no ser verdaderas.

Durante un tiempo, Wittgenstein tuvo la tentación de mantener que no existían las proposiciones lógicas. Hay constancia de esto en uno de sus Cuadernos, por ejemplo:

> «p.q v ¬q» no depende de «q»!
> ¡Las proposiciones enteras se desvanecen!

> El mismo hecho de que «p.q v ¬ q» es independiente de «q», aunque obviamente no contiene el signo «q», nos muestra cómo los signos de la forma ηv ¬ η pueden aparentemente, pero solo aparentemente, existir.
>
> Esto surge naturalmente del hecho de que esta composición «p v ¬ p» es, en efecto, plausible externamente, pero no satisface las condiciones para que esta composición pueda decir algo y, por tanto, sea una proposición. (Wittgenstein 1961: 10.6.15; véase también, por ejemplo, 29.10.24).

Incluso en el *Tractatus*, Wittgenstein estuvo cerca de rechazar el estatuto proposicional de las verdades de la lógica. De acuerdo con Wittgenstein, «Una proposición puede ser verdadera o falsa solo en virtud de ser una imagen de la realidad» y «las tautologías y contradicciones no son imágenes de la realidad» (T 4.06 y 4.462), de lo que se sigue que las tautologías, y por tanto las proposiciones lógicas, no son ni verdaderas ni falsas. En ese caso, o bien no serían proposiciones en absoluto, o bien carecerían de valor de verdad, algo que Wittgenstein no estaba dispuesto a mantener.

Entonces, ¿qué conduce a Wittgenstein a aceptar las proposiciones lógicas? La respuesta viene de otras dos doctrinas del Tractatus, a saber, las funciones de verdad de las proposiciones y la independencia lógica de las proposiciones elementales. En T 5, Wittgenstein afirma que «una proposición es una función de verdad de las proposiciones elementales». Lo que Wittgenstein quiere señalar con esto es que la verdad de una proposición depende, o es una función de, la verdad de los elementos que la componen. (La verdad de una proposición elemental es una función de sí misma). En T 4.211, Wittgenstein afirma que «Una particularidad de las proposiciones elementales es que no puede haber otra proposición elemental que sea contradictoria», y añade en T 5.134 que «Una proposición elemental no se puede deducir de otra». En resumen, las proposiciones elementales son lógicamente independientes unas de otras. Esto refleja la independencia lógica de los posibles estados de cosas que este tipo de proposiciones representan, ya que «de la existencia o

inexistencia de un estado de cosas es imposible inferir la existencia o inexistencia de otro estado de cosas» (TLP 2.062).

Ahora bien, de esto se derivan las funciones de verdad de las proposiciones y la independencia lógica de las proposiciones elementales, que generan de un modo mecánico proposiciones a partir de las proposiciones elementales a través de la asignación de funciones de verdad para las diversas condiciones de verdad posibles de esas proposiciones elementales. Para n proposiciones elementales, hay de hecho $(2_{n})_{n}$ funciones de verdad o proposiciones que se pueden expresar.

Para ilustrar esto, consideremos dos proposiciones elementales, p y q. En primer lugar, asignamos unos valores de verdad como hicimos en la tabla anterior:

p q	
V	
F V	
V F	
F	

El siguiente paso es asignar todas las expresiones funciones de verdad para las diversas condiciones de verdad posibles de p y q. Puesto que hay dos proposiciones elementales, esto permite $(2_{2})_{2}=16$ funciones de verdad o proposiciones (TLP 5.101). El resultado se puede ver en la siguiente tabla de verdad:

p	q	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
V	V	V	F	V	V	V	F	F	F	V	V	V	F	F	F	V	F
F	V	V	V	F	V	V	F	V	V	F	V	V	F	F	V	F	F
V	F	V	V	V	F	V	V	F	V	F	F	F	F	V	F	F	F
F	F	V	V	V	V	F	V	V	F	V	F	F	V	F	F	F	F

La columnas numeradas de esta tabla de verdad expresan las diversas proposiciones que son el resultado de las funciones de verdad que se forman a partir de las proposiciones elementales p y q. Por ejemplo, la columna 4, «(VVFV) (p,q)», expresa la proposición «si p, entonces q»; la columna 5, «(VVVF) (p,q)», expresa la proposición «p o q»; la columna 12, «(FFFV) (p,q)», expresa la proposición «No p y no q»; etcétera. También podemos observar que en la columna 1, «(VVVV) (p,q)», expresa una proposición que es verdadera sin importar qué valores de verdad le hayamos

asignado a p y a q. Esto, por supuesto, es una tautología. De modo similar, la última columna de la tabla de verdad, «(FFFF) (p,q)», expresa una proposición que es falsa sin importar qué valores de verdad le hayamos asignado a p y a q. Esto, por supuesto, es una contradicción. Las tautologías y las contradicciones son casos extremos entre las combinaciones posibles de las condiciones de verdad (T 4.46). El punto que cabe señalar es que estas proposiciones se producen por el mismo mecanismo que genera todas las demás proposiciones (ordinarias, empíricas), es decir, la asignación mecánica de las condiciones de verdad para los valores de verdad posibles de las proposiciones elementales. Esto proporciona tautologías y contradicciones y, por tanto, las proposiciones lógicas están legitimadas como proposiciones. Este es el motivo por el que Wittgenstein las acepta.

Llegados a este punto, la pregunta que cabe hacer es la siguiente. ¿Cómo reconcilia Wittgenstein la aceptación de las proposiciones lógicas con su compromiso con la naturaleza pictórica de las proposiciones y su bipolaridad? A través de un movimiento argumentativo que resulta ser ingenioso aunque discutiblemente insatisfactorio, Wittgenstein afirma: «Las tautologías y las contradicciones son los casos límites —en efecto la desintegración— de la combinación de signos» (T 4.466, énfasis añadido). La diferencia entre decir que las tautologías y las contradicciones equivalen a la desintegración de signos y decir que no son proposiciones en absoluto puede parecer una simple diferencia de matiz o énfasis.

Pero Wittgenstein cree firmemente en esa diferencia. Por este motivo, proporciona a la naturaleza tautológica de las proposiciones (y sus negaciones) un significado metafísico. Por ejemplo, la proposición «O está lloviendo o no está lloviendo» no dice nada en absoluto, y el hecho de que no diga nada en absoluto— las proposiciones que la componen están combinadas de tal forma que se cancelan entre sí —«muestra las propiedades lógico-formales del lenguaje y el mundo» (T 6.12).

Consideremos el lenguaje en primer lugar. El hecho de que ciertas combinaciones de las proposiciones no lógicas

den lugar a tautologías muestra algo acerca de las relaciones internas o lógicas de esas proposiciones. Por ejemplo, el hecho de que ¬ (p & ¬ p) sea una tautología muestra que p y ¬ p es una contradicción; el hecho de que (((p→q) & p)→q) sea una tautología muestra que q se sigue de (p→q) y p; etcétera.

Sin embargo, esas relaciones internas entre las proposiciones no son estipulaciones arbitrarias de nuestra propia fabricación, como sí lo son los signos de los lenguajes naturales, que es lo que genera la multiplicidad en estos. Una vez que a esos signos se les asigna un significado— una vez que se convierten en símbolos, según la terminología del *Tractatus* (T 3.31 ss.)—las relaciones lógicas entre ellos y entre las proposiciones constituyentes no son arbitrarias. De acuerdo con Wittgenstein, nada más lejos de esto, pues estas relaciones están determinadas por la forma lógica del mundo.

Para mostrar esto, observemos que la verdad de las tautologías presupone una conexión con el mundo aunque no digan nada acerca de cómo es este. Por ejemplo, esto ¬ (p & ¬ p) es una tautología que presupone que p es una proposición genuina, es decir, una imagen posible de un estado de cosas. Por contraste, ¬ (p & ¬ p) junto con ¬ (% & ¬%), que parece tener la misma forma lógica es, de hecho, una serie absurda de signos, ya que «%» no tiene ningún significado asignado (Fogelin 1987: 47). Tal y como lo expresa Wittgenstein, las proposiciones lógicas «presuponen que los nombres tengan significado y las proposiciones elementales sentido; y esa es su conexión con el mundo» (T 6.124). El significado de los nombres son los objetos a los que hacen referencia (T 4.203), y el sentido de las proposiciones elementales son los estados de cosas posibles, es decir, las conexiones posibles de los objetos, sus representaciones (T 4.022, 2.201 y 2.221). Por tanto, en última instancia, las proposiciones lógicas dependen de los objetos y sus conexiones posibles para hacerlas verdaderas. Como consecuencia de esto, al mostrar las relaciones internas entre proposiciones no lógicas, las proposiciones lógicas muestran, por tanto, las relaciones internas —las combinaciones posibles— de esos objetos. En este sentido es

en el que las proposiciones lógicas muestran la forma lógica del mundo. El comentario siguiente de Wittgenstein explica estos puntos de forma sintética.

> Las proposiciones lógicas describen el andamiaje del mundo, o más bien lo representan. Estas proposiciones no tienen «tema» («*subject-matter*»). Presuponen que los nombres tienen significado y las proposiciones elementales tienen sentido: y esta es la conexión con el mundo. Está claro que hay algo acerca del mundo que se indica mediante el hecho de ciertas combinaciones de símbolos —cuya esencia implica la posesión de un carácter determinado—son tautologías. Esto contiene el punto decisivo. Hemos dicho que algunas cosas son arbitrarias en los símbolos que usamos y que algunas cosas no lo son. En lógica solo el segundo tipo de cosas son los que expresan: pero esto no significa que la lógica sea un campo en el que expresemos lo que deseamos con ayuda de los signos, sino que es un campo en el que la naturaleza de los signos absolutamente necesaria habla por sí misma. Si conocemos la sintaxis lógica de un signo, entonces ya tenemos todas las proposiciones lógicas. (T 6.124).

El giro metafísico que adquiere la explicación de Wittgenstein sobre las proposiciones lógicas parece haber sido olvidado completamente por los positivistas lógicos, que defendieron el *Tractatus* como parte de su cruzada contra la metafísica. Los positivistas lógicos concibieron las proposiciones lógicas como tautologías, mantuvieron que las tautologías son verdaderas en función del significado lingüístico y, por tanto, que eran verdaderas en virtud de las convenciones arbitrarias que nosotros establecemos. Sin embargo, como hemos visto, para el primer Wittgenstein, las proposiciones lógicas se basan, en último término, en la estructura fundamental de la realidad, en las que esas proposiciones se reflejan. Según Wittgenstein, «La lógica no es un cuerpo de la doctrina, sino una imagen especular del mundo. La lógica es trascendental» (TLP 6.13).

Irónicamente, el segundo Wittgenstein desarrolló un planteamiento convencional sobre la necesidad que coincide con los positivistas lógicos a la hora de concebir las verdades

necesarias como arbitrarias o convencionales en todo momento (esto es lo que se conoce como la tesis de la «autonomía de la gramática»). No obstante, incluso el planteamiento convencional de Wittgenstein es mucho más sutil que cualquier cosa que los positivistas lógicos hayan ofrecido[10].

3. ¿OTROS TIPOS DE NECESIDAD?

De acuerdo con Wittgenstein: «La única necesidad que existe es la necesidad lógica» (T 6.37). Esa afirmación puede ser desconcertante al principio. ¿No existen formas no lógicas de necesidad? El propio Wittgenstein considera una serie de supuestos contraejemplos a su punto de vista. Por ejemplo, existe la necesidad física, como en la «ley de la inducción», por la que Wittgenstein da significado a la uniformidad de la naturaleza. Wittgenstein niega que esta ley sea necesaria. Según Wittgenstein, «no hay ninguna justificación lógica sino psicológica» (T 6.3631), y añade que «No hay necesidad de hacer que una cosa ocurra solo porque otra haya ocurrido» (T 6.37). Aquí, Wittgenstein se encuentra en un terreno familiar, pues apela de un modo implícito a una concepción humeana de la inducción.

Por otro lado, existen varios principios científicos que son fundamentales y aparentemente metafísicos, como la ley de la causalidad, el principio de razón suficiente, la ley de la continuidad, y la ley del mínimo esfuerzo (T 6.32, 6.321). Según Wittgenstein, esos principios «son ideas a priori sobre las formas que pueden adoptar las proposiciones de la ciencia» (T 6.34). Así, «la ley de la causalidad» y similares no son nombres de leyes o descripciones de fenómenos naturales, sino formas de descripción de tal fenómeno. Por tanto, estos principios no son genuinos, es decir, no son principios empíricos o proposiciones.

A continuación, tenemos las proposiciones matemáticas, como «2 + 2 = 4». Wittgenstein rechaza que esas proposiciones sean «pseudo-proposiciones», que no expresen ningún pensamiento, es decir, que no representen un estado de cosas (T 6.2, 6.21). Este tipo de proposiciones son estrictamente absurdas, pero muestran «la lógica del mundo», en la medida en que son ecuaciones que muestran la sustituibilidad de las expresiones (TLP 6.22, 6.24). Sin

embargo, esto hace que las proposiciones matemáticas sean,

> […] el punto esencial de las ecuaciones es que no es necesario que dos expresiones estén conectadas mediante el signo de igualdad para mostrar que tienen el mismo significado, pues esto se puede ver a partir de las dos expresiones mismas. (T 6.232).

En un pasaje posterior a su explicación sobre las proposiciones matemáticas, Wittgenstein identifica la función de este tipo de proposiciones como reglas que dan lugar a inferencias entre proposiciones empíricas:

> De hecho, en la vida real, una proposición matemática nunca es lo que queremos que sea. Más bien, hacemos uso de las proposiciones matemáticas solo en inferencias a partir de proposiciones que no pertenecen a las matemáticas a otras proposiciones que tampoco pertenecen a las matemáticas. (TLP 6.211).

Por otro lado, en las cercanías se encuentran las proposiciones del propio *Tractatus*, que todo lo que pueden decir sobre objetos, estados de cosas, el mundo, el yo, y aspectos similares parece tener la apariencia de una declaración metafísica que encaja en la tradición de los grandes metafísicos del pasado. Sin embargo, de acuerdo con su opinión, «la mayoría de las proposiciones y preguntas que se encuentran en las obras filosóficas no son falsas sino absurdas» porque violan las reglas de la sintaxis lógica (T 4.003), aunque Wittgenstein rechaza que sus propias proposiciones sean absurdas. Lo que las proposiciones pueden decir acerca de la naturaleza del lenguaje y el mundo se puede mostrar mediante proposiciones ordinarias empíricas y mediante las tautologías de la lógica y las pseudo-proposiciones de las matemáticas. Según Wittgenstein, estas proposiciones son como el último peldaño de una escalera que se debe tirar una vez que ya la hayamos subido, como afirma en una de sus citas más famosas. El lector «debe trascender estas proposiciones, y entonces verá el mundo correctamente» (T 6.54).

Sin embargo, el rechazo de Wittgenstein a sus propias proposiciones pone de manifiesto la necesidad de una importante clarificación sobre su afirmación de que la única necesidad que existe es la necesidad lógica. Lo que esas

proposiciones intentan decir pero fallan al hacerlo son verdades metafísicas sobre el lenguaje y el mundo, que como tales no pueden ser consideradas plausiblemente como contingentes, sino que deben tomarse como necesarias. El rechazo de Wittgenstein a sus declaraciones metafísicas como cuestiones absurdas no equivale a un rechazo de las necesidades metafísicas como tales, solo a su capacidad de expresión (*sayability*). Así, la posición real de Wittgenstein debe, por lo tanto, de ser que la única necesidad decible que existe es la necesidad lógica —aunque también hay necesidades metafísicas, pero son inefables[11].

El rechazo de Wittgenstein a sus propias proposiciones como absurdas ha generado un intenso debate en las últimas décadas. En contraste con la interpretación estándar que se ha esbozado aquí (la que yo mantengo), la interpretación «resuelta», «"austera", o "posmoderna"» considera al penúltimo comentario del *Tractatus* en su valor nominal, y mantiene que las proposiciones del *Tractatus* son «simples cuestiones absurdas» y que, por tanto, no se puede apelar a la supuesta distinción entre decir y mostrar para salvar las «cuestiones absurdas importantes», que tratan de decir lo que solo pueden mostrar. Lo absurdo es un disparate, y lo que no se puede decir tampoco se puede silbar (como señaló Frank Ramsey 1931: 238). Más allá de intentar establecer verdades metafísicas inefables que violan las leyes de la sintaxis lógica, esta interpretación del *Tractatus* es un intento deliberado de una demostración con carácter terapeútico («*cum-thepaeutic*») del impulso natural para proferir cuestiones filosóficas absurdas.

La interpretación resuelta entiende que es en el Prefacio y en los comentarios finales del *Tractatus* —el «marco», como lo denomina Cora Diamond (1988)— donde Wittgenstein denuncia explícitamente sus proposiciones como un absurdo. Por otro lado, la interpretación estándar aduce muchas evidencias internas en el *Tractaus*, así como a lo que Wittgenstein escribió y dijo a otros sobre esto en trabajos anteriores, y también durante y después de terminar la obra y publicarla. Sin embargo, debido a las limitaciones del tema y por cuestiones de espacio, no puedo entrar en más detalles aquí sobre este debate. La posición que mantiene en la

interpretación estándar ha sido defendida por Anscombe 1959: 161-73; Geach 1976; Hacker 1986: 18-19; 2000; 2001 y 2003; y Proops 2001. Por otro lado, la interpretación resuelta se asocia a los siguientes autores, Diamond 1988; Floyd 1998; Goldfarb 1997; Conan 1989 y Tickets 1996. McGinn 2006 ha defendido una nueva interpretación que es anti-metafísica y «no-resuelta». Los lectores interesados pueden consultar estas obras.

Consideraré un último supuesto contraejemplo a la afirmación de Wittgenstein de que la única necesidad que existe es la necesidad lógica. El mismo Wittgenstein plantea esta idea aunque no como un contraejemplo, sino con la intención de ilustrar su afirmación. Wittgenstein escribe:

> 6.3761
>
> Por ejemplo, la presencia simultánea de dos colores en el mismo lugar en el campo visual es imposible, de hecho, es lógicamente imposible, ya que se descarta por la estructura lógica del color.
>
> Pensemos en cómo esta contradicción aparece en la física: más o menos es como sigue— una partícula no puede tener dos velocidades al mismo tiempo; es decir, no puede estar en dos lugares al mismo tiempo; es decir, las partículas que están en lugares diferentes al mismo tiempo no pueden ser idénticas.
>
> (Está claro que el producto lógico de dos proposiciones elementales no puede ser ni una tautología ni una contradicción. La afirmación de que un punto en el espacio visual tiene dos colores diferentes al mismo tiempo es una contradicción).

Vamos a descomprimir esto un poco. Consideremos el siguiente par de proposiciones sobre un punto a en un campo visual:

(P) a todo es rojo en el tiempo t

(Q) a todo es verde en el tiempo t

(P) y (Q) son claramente incompatibles, es decir, es imposible que las dos sean verdaderas. Pero la contradicción no parece ser de naturaleza lógica, es decir, no es una contradicción formal. Aunque (P) y (Q) se excluyen entre sí, sabemos, sin embargo, que no pueden ser proposiciones elementales. Wittgenstein sugiere, en un análisis más

profundo de estas proposiciones, que este tipo de contradicción es una contradicción en el nivel de la física entre un par de proposiciones que atribuyen simultáneamente dos velocidades diferentes (y por tanto dos localizaciones diferentes) a una misma partícula a. Por lo tanto, según Wittgenstein, la incompatibilidad de (P) y (Q) se reduce a la imposibilidad, por ejemplo, de que (R) y (S) sean verdaderas:

(R) a tiene la velocidad v_1 en el tiempo t

(S) a tiene la velocidad v_2 en el tiempo t

Sin embargo, como señaló Frank Ramsey en su revisión del *Tractatus*, la explicación de Wittgenstein sobre «el problema de la exclusión del color» solo sitúa al problema en una etapa anterior (Ramsey 1923: 473). La incompatibilidad de (R) y (S) no necesita de menos explicación que la incompatibilidad entre (P) y (Q). En concreto, en ninguno de los casos la incompatibilidad se debe a una contradicción entre las proposiciones. Aunque sea obvio, tal vez merezca la pena hacer explícito lo que Wittgenstein necesita. Contrastemos (R) y (S) con

(P*) a es F,G, I…

(Q*) a es F,¬ G, I…

A diferencia de (P) y (Q), (P*) y (Q*) se contradicen formalmente, debido a la contradicción de sus propios constituyentes G y ¬ G. El análisis de (P) y (Q) —o (R) y (S) — necesita destapar proposiciones con esta forma, para explicar su incompatibilidad en términos de imposibilidad lógica.

Wittgenstein parece que fue consciente de las deficiencias de su propuesta. Sin embargo, optó por esta propuesta al afirmar que la contradicción aparece en la física «más o menos como sigue», y la pérdida de precisión podría significar que su convicción no era total. Esto se puede corroborar en una entrada de un cuaderno que se contextualiza en agosto de 1916 y donde Wittgenstein escribe: «El hecho de que una partícula no pueda estar en dos lugares al mismo tiempo parece más una imposibilidad lógica [que el hecho de que un punto no pueda ser rojo y verde al mismo tiempo]» (1961: 16.8.16; el énfasis ha sido añadido) (Proops 2013). Esto sugiere que Wittgenstein

consideró que su propuesta no era más que un paso hacia la dirección correcta. No descubrió una contradicción lógica, pero confiaba en que un análisis profundo acerca de estos aspectos estuviera finalizado[12].

Esa confianza comenzó a desaparecer cuando Wittgenstein volvió a la filosofía en 1929. Se dio cuenta de que el problema de la exclusión del color se puede generalizar a todas las cualidades que admitan grados (por ejemplo, la longitud de un intervalo, el tono de una nota, el brillo de un color), donde las proposiciones simultáneas atribuyen diferentes grados de las cualidades de un mismo objeto que se excluyen entre sí.

El núcleo del problema se centra en plantear si esas proposiciones se pueden analizar. En el artículo de 1929 «Algunas observaciones sobre la lógica formal», Wittgenstein escribe:

> Uno puede pensar —y yo lo hacía no hace mucho tiempo— que una afirmación que expresa el grado de una cualidad se podría analizar en un producto lógico de afirmaciones individuales de cantidad y complementar con afirmaciones suplementarias [viz. «y nada más»]… Pero esto no será un análisis de las afirmaciones graduales. Para llamar, por ejemplo, a la unidad del brillo b y E (b) es la afirmación que dice que la entidad E posee este brillo, entonces la proposición E (2b), que expresa que E tiene dos grados de brillo, se debería analizar mediante el producto lógico E (b) & E (b), pero esto es igual a E (b); por otro lado, si intentamos distinguir entre las unidades y, consecuentemente, escribimos E (2b) = E (b’) & E (b’’), asumimos dos unidades diferentes de brillo; si una entidad posee una unidad, la pregunta que podría surgir es, b’ o b’’, ¿cuál de los dos es?; algo que es obviamente absurdo. (Wittgenstein 1929/1993; 32-3).

Para resolver al problema, Wittgenstein realiza tres revisiones cruciales a la posición que defendió en el *Tractatus*. En primer lugar, las proposiciones asignan grados de cualidades a los objetos que no son analizables, esto es, que son elementales (1929/1993: 33). En segundo lugar, cualquier proposición debe tener la misma «multiplicidad

que el grado que se le atribuye, de lo que se sigue que los números deben entrar en las formas de las proposiciones atómicas» (Wittgenstein1929/1993: 33). Por tanto, si la entidad E tiene dos grados de brillo, entonces la proposición que atribuye este grado de brillo, viz. E (2b), utiliza irreductiblemente el número 2. En tercer lugar, Wittgenstein renuncia a la independencia de las proposiciones elementales. La nueva dependencia no es de naturaleza lógica. La posición revisada de Wittgenstein es que las proposiciones como (P) y (Q) se excluyen entre sí pero no se contradicen. Lo que significa que el producto lógico de (P) y (Q) es, de hecho, un absurdo (nonsense) (mientras que las contradicciones, como serán denominadas, son un sinsentido). Por tanto, «no hay producto lógico» de (P) y (Q). En una «notación perfecta», según afirma Wittgenstein, las reglas de la sintaxis no permitirían simplemente esa combinación de símbolos (1929/1993: 33-5).

Wittgenstein no suscribió durante mucho tiempo la propuesta que mantuvo en «Algunas observaciones sobre lógica formal» (de hecho, se negó a presentar el artículo en la Sesión Conjunta de la Aristotelian Society y la Mind Association en 1929). Su sugerencia acerca de que las reglas de las constantes lógicas necesitan ser revisadas para que no operen en proposiciones elementales con cierto contenido (como (P) y (Q)) no es solo *ad hoc*, sino implausible en sí mismo. Las reglas revisadas «no pueden establecerse hasta que no hayamos llegado realmente al análisis final de los fenómenos en cuestión», viz. las proposiciones que atribuyen grados de una cualidad a objetos (1929/1993: 35). Y solo se puede llegar al «último análisis» mediante «la investigación lógica de los fenómenos mismos, es decir, en cierto sentido a posteriori, y no mediante conjeturas sobre posibilidades a priori» (1929/1993: 30). El resultado es que las reglas para las constantes lógicas son en última instancia una cuestión a posteriori. Como Peter Hacker señaló, «esto es lo absurdo del espíritu del *Tractatus*» (1997: 110).

Wittgenstein realizó otras modificaciones al esquema del *Tractatus* en respuesta al problema de la exclusión del color (Wittgenstein 1975: 105-15). Aunque Wittgenstein abandonó algunos de sus pilares fundamentales, que

incluían la independencia de las proposiciones elementales y las expresiones veritativo-funcionales de todas las proposiciones, se dio cuenta de que esas modificaciones no valían la pena. Su pensamiento se estaba desarrollando en una dirección diferente, y no tenía sentido tratar de salvar un esquema en el que ya no creía. Dicho esto, Wittgenstein nunca abandonó algunos elementos clave de la explicación lógica que se encuentra en el *Tractatus*, como la idea de que las constantes lógicas no son nombres de entidades y que las proposiciones lógicas son tautologías que no dicen nada en absoluto. Más tarde desarrolló una sofisticada teoría motivada por la idea de que decir de un objeto que es rojo y verde simultáneamente es decir algo absurdo (veáse Baker y Hacker 2009; Kalhat 2008a9).

REFERENCIAS

Obras de Wittgenstein

1913. Notes on Logic. En Wittgenstein 1961.

1914. Notes Dictated to G. E. Moore in Norway. En Wittgenstein 1961.

1921/1961. *Tractatus Logico-Philosophicus* [= TLP]. Traducido al ingles por Pears, D. F. y McGuinness, B. F. Londres: Routledge.

1929/1993. Some Remarks on Logical Form. Reimpreso en *Philosophical Occasions 1912-1951*. Editado por Klagge, J. y Nordmann, A. Indianapolis: Hackett.

1961. *Notebooks 1914-1916*. Editado por von Wright, G. H. y Anscombe, G. E. M. Traducido al ingles por Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell.

1975. *Philosophical Remarks [1929-1930]*. Editado por Rhees, R. Traducido al ingles por Hargreaves, R. y White, R. Oxford: Blackwell.

1995. *Ludwig Wittgenstein: Cambridge Letters*. Edición y traducción al ingles de McGuinness, B. F. y von Wright, G. H. Oxford: Blackwell.

Obras sobre Wittgenstein

ANSCOMBE, G.E.M. 1959. *An Introduction to Wittgenstein's «Tractatu»s*. Londres: Hutchinson University Library.

BAKER, G. and HACKER, P. 2009. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Edición revisada. Oxford: Wiley-Blackwell.

BOGHOSSIAN, P. 1997. Analyticity. En *The Blackwell Companion to the Philosophy of Language*. Editado por Hale, B. y Wright, C. Oxford: Blackwell.
CAMERON, R. 2010. Necessity and Triviality. *Australasian Journal of Philosophy* 88: 401-15.
CHEUNG, L.K.C. 2000. The Tractarian Operation N and Expressive Completeness. *Synthese* 123: 247-61.
CONANT, J. 1989. Must We Show What We Cannot Say. In *The Senses of Stanley Cavell*. Editado por Fleming, R. y Payne, M. Lewisburg: Bucknell University Press.
DIAMOND, C. 1988. Throwing Away the Ladder: How to Read the Tractatus'. En The Realistic Spirit. Cambridge, MA: The MIT Press.
FLOYD, J. 1998. The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's *Tractatus*. En *Boston Studies in the Philosophy of Religion*. Volumen 19. Editado por Rouner, L. S. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
FOGELIN, R. 1976. *Wittgenstein*. Londres: Routledge.
— 1987. *Wittgenstein*. Segunda edición. Londres: Routledge.
FREGE, G. 1891/1980. Function and Concept. Jena: Hermann Pohle. Reimpreso en *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Editado y traducido al inglés por Geach, P. y Black, M. Oxford: Blackwell.
FREGE, G. 1892/1980. On Sense and Reference. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100: 25-50. Reimpreso en *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Editado y traducido al inglés por Geach, P. y Black, M. Oxford: Blackwell.
— 1904/1980. What is a Function? En *Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburtstage, 20. Februar 1904*. Editado por Meyer S. Leipzig: Barth. Editado y traducido al inglés por Geach, P. y Black, M. Oxford: Blackwell.
GEACH, P.T. 1976. Saying and Showing in Frege and Wittgenstein. *Acta Philosophica Fennica* 28: 54-70.
GLOCK, H.-J. 1996. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
— 2008. Necessity and Language: In Defence of Conventionalism. *Philosophical Investigations* 31: 25-48.
GOLDFARB, W. 1997. Metaphysics and Nonsense: On Cora

Diamond's The Realistic Spirit. *Journal of Philosophical Research* 22: 57-73.

HACKER, P. 1997. *Insight and Illusion*. Bristol: Thoemmes Press.

— 2000. Was He Trying to Whistle It? In *The New Wittgenstein*. Editado por Crary, A. y Read, R. Londres: Routledge.

— 2001. When the Whistling Had to Stop. En *Wittgensteinian Themes: Essays in Honour of David Pears*. Editado por Charles, D. O. M. y Child, T. W. Oxford: Clarendon Press.

— 2003. Wittgenstein, Carnap and the New American Wittgenstenians. *Philosophical Quarterly* 53: 1-23.

KALHAT, J. 2008a. Has the Later Wittgenstein Accounted for Necessity? *Philosophical Investigations* 30: 1-23.

— 2008b. Necessity and Language: The Gap is Still Very Real. *Philosophical Investigations* 31: 227-36.

MCGINN, M. 2006. *Elucidating the «Tractatus»: Wittgenstein's Early Philosophy of Logic and Language*. Oxford: Clarendon Press.

MILNE, P. 2013. *Tractatus* 5.4611: "Signs for Logical Operations are Punctuation Marks'. En *Wittgenstein's «Tractatus»: History and Interpretation*. Editado por Sullivan, P. y Potter, M. Oxford: Oxford University Press.

POTTER, M. 2009. *Wittgenstein's Notes on Logic*. Oxford: Oxford University Press.

PROOPS, I. 2001. The New Wittgenstein: A Critique. *European Journal of Philosophy* 9: 375-404.

— 2013. Wittgenstein's Logical Atomism. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Editada por Zalta, E. http://plato.stanford.edu/entries/wittgenstein-atomism/ (Acceso el 6 de septiembre de 2014).

RAMSEY, F.P. 1923. Critical Notice of *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Mind* 32: 465-78.

— 1931. General Propositions and Causality. En *The Foundations of Mathematics*. Editado por Braithwaite, R. B. Londres: Routledge and Kegan Paul.

RAYO, A. 2010. Towards a Trivialist Account of Mathematics. En *New Waves in Philosophy of Mathematics*. Editado por Bueno, O. y Linnebo, P. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

RICKETTS, T. 1996. Pictures, Logic, and the Limits of Sense in

Wittgenstein's *Tractatus*. En *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Editado por Sluga, H. Cambridge: Cambridge University Press.

RUSSELL, B. 1903. *The Principle of Mathematics*. Londres: Allen & Unwin.

— 1922. Introduction. En Wittgenstein 1921/1961.

---

* Traducción al español de Alba Moreno Zurita.

1 Las notas y las cartas de este período dan fe de la intensidad de esa preocupación (véase, por ejemplo, WITTGENSTEIN 1913; 1914; 1961 y 1995). Para un estudio reciente del desarrollo de las primeras ideas de Wittgenstein y la influencia de Russell y Frege sobre ellas, véase POTTER 2009.

2 Cf. «La explicación correcta de las proposiciones lógicas debe asignarles un estatus único entre todas las proposiciones» (*Tractatus Logico-philosophicus* (en lo sucesivo «T») 6.112).

3 Un recurso familiar para cualquiera que haya hecho un curso de lógica elemental, aunque fue Wittgenstein quien lo propuso (véase GLOCK 1996: 368).

4 Wittgenstein adopta el uso: VV, FV, VF, FF, que difiere de la que se emplea en la mayoría de los libros de texto actuales, a saber, VV, VF, FV, FF. Por supuesto, no hay una diferencia sustancial entre los dos usos. En este capítulo, seguiremos el uso de Wittgenstein.

5 Fogelin llama a esto «la teoría de la desaparición de las constantes lógicas de Wittgenstein» (FOGELIN 1987: 42; ver también T 5.441).

6 Wittgenstein escribe: «Separo el concepto de todas las funciones de verdad. Frege y Russell introdujeron la generalidad con relación al producto lógico [es decir, conjunciones de proposiciones] o suma lógica [es decir, disyunciones de proposiciones]. Esto supuso una dificultad para entender las proposiciones «(∃x). *fx*» y «(x).*fx*», en las que ambas ideas están incrustadas» (T 5.521).

7 El tratamiento de Wittgenstein sobre la generalidad está seriamente restringido por el hecho de que no puede expresar generalidades múltiples que impliquen a los cuantificadores existenciales y a los cuantificadores universales, por ejemplo, $\exists x)(\forall y)Fxy$ —al menos no con los

recursos que se ofrecen explícitamente en el *Tractatus*. Para consultar la discusión clásica acerca del planteamiento de Wittgenstein sobre la generalidad, véase FOGELIN 1976 y 1987 y GEACH 1981 y 1982. Véase también SOAMES 1983. Para una discusión más reciente, véase CHEUNG 1999 y 2000.

8 Para un tratamiento reciente de Wittgenstein sobre las constantes lógicas, que incluye la elucidación de un comentario de Wittgenstein que no se discute aquí, a saber: «Signos para las operaciones lógicas con signos de puntación» (T 5.4611), véase MILNE 2013.

9 La idea de que las proposiciones necesarias, incluidas las proposiciones lógicas y matemáticas, tienen de un modo trivial condiciones de verdad ha sido discutido y desarrollado recientemente bajo el nombre de «trivialismo» por AGUSTÍN RAYO (2010) y ROSS CAMERON (2010). Sin embargo, no mantienen que las proposiciones necesarias sean tautologías (ni defienden una posición tractariana acerca de la necesidad).

10 Para el convencionalismo posterior que muestra Wittgenstein, véase el trabajo marista del BAKER y HACKER (1985, revisado en 2009). Para una crítica del planteamiento de Wittgenstein véase KALHAT 2008A. GLOCK 2008 responde a mis críticas, y en KALHAT 2008b ofrezco una respuesta. BAKER Y HACKER 2009 también se oponen a una de mis críticas (2009: 336-8).

11 Puesto que el *Tractatus* sólo ofrece una explicación de la necesidad lógica, su explicación de la necesidad es incompleta. ¿Por qué se mantienen las necesidades metafísicas inefables, como «una mancha en el campo visual…debe tener un determinado color», «las notas deben tener un tono», «los objetos deben tener cierto grado de dureza (T 2.0131)? Wittgenstein no dice nada al respecto.

12 (…) tales como su confianza en la existencia de objetos simples a pesar de no ofrecer ningún ejemplo.

Hacia las *Observaciones sobre los colores*

JUAN JOSÉ ACERO
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN: LA RUTA ALTERATIVA DE LAS «OBSERVACIONES SOBRE LOS COLORES»

Las *Observaciones sobre los colores* [OSC, en adelante] fueron publicadas en 1977 bajo la dirección editorial de G. E. M. Anscombe. El libro consta de tres series de anotaciones escritas, según se dice, a lo largo de 1950 y 1951, tras el encuentro de Wittgenstein con la *Teoría de los colores*, que Johan Wolfgang Goethe había publicado en 1810 (Goethe 1810/1995). Las primeras anotaciones en el tiempo, las veinte que componen la Parte II, fueron escritas inmediatamente tras su lectura del libro de Goethe. Entre los meses de marzo y abril redactó la Parte III, que consta de trescientas cincuenta anotaciones. Al año siguiente pulió el material de esta parte y seleccionó las ochenta y ocho de la Parte I, que contendrían sus principales conclusiones finales sobre los colores.

En este capítulo se rechaza el juicio de que OSC ocupa una posición marginal en la filosofía de Wittgenstein. Ese juicio se basaría en que la obra contendría material poco o nada sistemático, más fragmentario de lo que es común encontrar en otros textos editados por los albaceas literarios del filósofo austriaco (McGinn 1991). Cabe dar por bueno que el material de *OSC* no tenga un grado de elaboración comparable al de otras de sus páginas, en particular al recopilado en las *Investigaciones filosóficas*. Pese a ello, OSC aporta ideas nuevas que no figuran ni en los dos volúmenes de *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (RRPI y RRPII) ni en el primero de sus *Últimos escritos de filosofía de la psicología* (LWPPI) ni tampoco en *Zettel* (Z). Más digno de mención aún es el hecho de que esas ideas desarrollan argumentos y análisis, reflexiones y posicionamientos, centrales en la filosofía de Wittgenstein, pero lo hacen de modos inéditos antes de OSC. No estamos simplemente ante

aportaciones marginales a propuestas que se sostendrían independientemente, sino ante problemas ya abordados en su obra anterior hacia cuyo interior ahora abre nuevas rutas de avance, rutas que enriquecen la perspectiva de Wittgenstein sobre esos problemas. Esa será la parte principal del capítulo, formada por las secciones §§ 3 - 5. Antes, en § 2, ofreceré una panorámica de los principales estudios que se han hecho de OSC y señalaré los tres principales tipos de su lectura e interpretación.

2. LECTURAS DE LAS «OBSERVACIONES SOBRE LOS COLORES»

Tuvo que pasar casi una década desde su publicación antes de que OSC se estudiara sistemáticamente. Si se descuenta por el momento la monografía de Jonathan Westphal (Westphal 1987), el primer comentario con relevancia académica fue el de Marie McGinn (McGinn 1991). La conclusión que se extrae de ella es característica de un tipo de lectura de OSC: estaríamos ante una obra que contiene material que pertenece al margen del pensamiento de Wittgenstein. Las anotaciones distribuidas en sus tres partes tratan cuestiones varias: el círculo o el octaedro de colores; la transición entre éstos; la naturaleza de la imposibilidad de determinadas mezclas; la afinidad de Wittgenstein con Goethe frente a una concepción puramente científica del color, inspirada en los descubrimientos de Newton, Young y Maxwell; la relación entre la ceguera para con (algunos de) los colores y la diversidad conceptual a la que daría lugar, así como otros temas. De haber en OSC un elemento organizador, éste sería el reconocimiento por Wittgenstein de que el círculo o el octaedro de colores constituiría una visión sinóptica, aunque tosca, del uso de los conceptos y términos de color[1].

Un segundo tipo de lectura elige de entre esta gama de temas una que se considera la fundamental y a la que las demás o bien se subordinarían o bien hay que considerar consecuencias suyas. La elección ahora se decanta a favor de todo un conjunto de proposiciones que figuran en la obra la *Teoría de los colores*, de Goethe. Proposiciones como las siguientes:

- El azul es más oscuro y el blanco es más claro (OSC,

I § 2)[2]

• No se puede imaginar un vidrio blanco transparente (I, 31)

• En [la bandera] tricolor el blanco no puede ser más oscuro que el azul y el rojo (II, 2)

• El amarillo saturado es más claro que el azul saturado (III, 9)

• Una superficie monocromática no puede ser de color ámbar (III, 151)

• No puede hablarse de una luz roja negra (III, 227).

Wittgenstein habría encontrado en estas (y otras) proposiciones —las llamaré *proposiciones goethianas*— un nuevo material que permitiría ampliar el alcance de conclusiones ya obtenidas. Este tipo de lectura se encuentra en Westphal 1987, Vendler 1995 y Lee 1999. Sin embargo, sus partidarios discrepan en aspectos nada superficiales. Así, Vendler pone todo su énfasis en las proposiciones goethianas mismas y en lo que de específico supondrían. En cambio, Lee considera que la lección a extraer de esta clase de proposiciones es que trazan una línea de conexión entre OSC y el *Tractatus*. En su primera obra Wittgenstein había reconocido la necesidad de distinguir entre propiedades y relaciones externas y propiedades y relaciones internas. En OSC se retoma de nuevo esta dicotomía para fijar las coordenadas que enmarcan el análisis del sistema conceptual del color. «La idea central que dota de estructura al texto» —apunta Lee— «es el descubrimiento de que es un hecho «interno» o «atemporal» concerniente al [color] blanco que [este color] es opaco. La investigación de este estatuto anómalo del blanco de entre los colores adopta la forma de preguntar por qué, y en qué sentido, es imposible que el blanco sea transparente» (Lee 1995: 217).

Dentro de este tipo de lectura la obra que lleva más lejos sus conclusiones es *Colours*, de Jonathan Westphal (Westphal 1987). El libro examina y valida seis proposiciones goethianas —él las llama proposiciones rompecabezas—, cada una de ellas relativa a un color, a una modalidad de color o a una posible o imposible mezcla o combinación de colores: el blanco, el gris, el marrón, el amarillo negruzco, el verde azulado, el verde rojizo y el blanco transparente. El

asunto filosóficamente importante es qué se entiende por validación aquí. Para Westphal significa mostrar que estas y las demás proposiciones goethianas son necesariamente verdaderas y verdaderas *a priori*. Son necesariamente verdaderas, porque en ellas se predican propiedades esenciales de los colores, e.d, propiedades que los colores tienen en virtud de su naturaleza, no de condiciones accidentales. Es la *esencia* de los colores, e.d., del blanco, del verde, del azul o del amarillo la que determina qué propiedades tienen éstos necesariamente. Esta esencia es de naturaleza física: los colores son géneros naturales. Las leyes de la física del color, no las leyes de la fenomenología de la experiencia perceptiva del color, a su vez, conforman esos géneros. Por otra parte, para cada concepto de color hay una definición real, no una nominal, que dice cuál la esencia del color del que se predica, una definición que fija el referente del concepto. Las proposiciones goethianas son también verdaderas *a priori*: su verdad se establece sólo por medio del análisis de los conceptos o términos de color. Para Westphal, el rompecabezas del especial estatuto que reconoce Wittgenstein a las proposiciones goethianas se resuelve demostrando que son verdaderas *a priori* y que lo son necesariamente.

Esta lectura de OSC choca con dos obstáculos. El primero es que resulta completamente contraria al espíritu de la filosofía wittgensteiniana, y en especial a su modo de entender su forma de entender el pensamiento y el lenguaje. El conflicto estriba en que, como Westphal reconoce, su propuesta es deudora de la Nueva Teoría de la Referencia, de Krikpe y Putnam (Kripke, 1972; Putnam 1975): los conceptos y términos de color refieren a géneros naturales, los cuales, a su vez, son elementos constitutivos de su contenido o su significado. Por su parte, Wittgenstein entiende que no es la esencia del color lo que ilumina el estatuto de las proposiciones goethianas, sino las reglas que gobiernan el ámbito conceptual del color. Las propiedades que los colores tendrían necesariamente no son sino rasgos de la gramática de sus conceptos. «Qué clase de cosa es algo lo dice la gramática» (IF, § 372). A diferencia de Westphal, que pone el peso del análisis en las propiedades y relaciones

esenciales de los colores, Wittgenstein diluye la carga metafísica de la propuesta poniendo el foco en los rasgos de la gramática de los conceptos de color. Allí donde Westphal apela a la metafísica del color Wittgenstein reorienta la discusión hacia su gramática. El segundo inconveniente es que Westphal no aporta nada que contribuya a dar una interpretación de OSC en su conjunto. Se limita a seguir su estrategia con seis proposiciones goethianas. Esta objeción no puede hacérsele a Lee 1999, a pesar de lo cual tanto la propuesta de Lee como la de Westphal siguen mostrando un flanco débil: una interpretación del conjunto de *OSC* es una cosa; una interpretación del conjunto de OSC que ligue este conjunto de *anotaciones con el resto de la obra de Wittgenstein otra muy distinta*.

El tercer tipo de lectura de OSC toma esta última dirección. (Park 1998: cap. 4; Lee 2008; varias de las contribuciones en Silva 2017). Una propuesta particularmente interesante es la que hace Lugg: OSC revisa el principal resultado que Wittgenstein había alcanzado a propósito del sistema conceptual del color, a saber: que el octaedro del color constituye una visión sinóptica de dicho sistema. Goethe (y la carta del artista Runge que Goethe incluyó en su libro)[3] le ayudó a darse cuenta de que la gramática del color encapsulada en dicho recurso gráfico no hacía justicia a la complejidad del sistema conceptual del color que se le hace patente a una mirada a la vez atenta y relajada —no sofocada por la ansiedad del metafísico—. Esta tesis, anticipada en parte en McGinn 1991, la completa Lugg con la consideración de que «el blanco transparente», la combinación imposible sobre la que Runge había llamado la atención y de la que se hacía eco Goethe en su *Teoría de los colores*, «no es un caso inconsecuentemente especial, uno que puede quedar fuera sin mayor preocupación» (Lugg 2008: 128). Así, pues, el problema de qué idea vertebra *OSC* se resuelve al «combinar los importantes granos de verdad de las discusiones de Lee y McGinn» (Lugg 2008: 127).

A mi juicio, el diagnóstico de Lugg es atractivo, pero todavía incompleto. Demasiado pegado a los detalles del texto como para apreciar el patrón en el que esos detalles ocupan un lugar. El patrón no se presenta por vez primera

en OSC, sino que forma parte de las propuestas centrales del pensamiento del Wittgenstein maduro. Resultan fáciles de reconocer en *Investigaciones* e incluso antes, en el *Big Typescript* y en otros escritos de los años centrales de la década de los años treinta. Mostrar esto de un modo plenamente satisfactorio es labor para una monografía de extensión mucho mayor que la de este capítulo. Por lo tanto, en lo que sigue me contentaré con resumir tres líneas argumentativas que ponen de manifiesto que el contenido de OSC presenta argumentos y análisis que amplían el alcance de aquellas propuestas. Wittgenstein nunca habría abandona el análisis fenomenológico, pero sí que habría cambiado sustancialmente la manera de concebirlo y practicarlo[4]. Las tres líneas surgen de dos afirmaciones que hace Wittgenstein en OSC:

> Si bien no existe la fenomenología, sí hay problemas fenomenológicos (I, 53; III, 248).
>
> Yo trato los conceptos de color como [trato] los de sensación (III, 71). Los conceptos de color tienen que tratarse como los de sensación (III, 72).

La primera vincula las reflexiones acerca del color con el rechazo de Wittgenstein de la fenomenología como método de resolución de los problemas filosóficos, un rechazo que se había hecho efectivo en el capítulo VII de PR y elaborado en las secciones 94 - 100 de *BT*. La segunda conecta OSC con los conocidos temas del Argumento del Lenguaje Privado [ALP, en adelante], que encontramos en la sección 104 de BT, en las «Notas para las clases sobre la "experiencia privada" y "los datos de los sentidos"» (en *OC*) y en las secciones §§ 256 - 308 de *Investigaciones*.

3. FENOMENOLOGÍA Y ANÁLISIS CONCEPTUAL

No hay ninguna duda de que el análisis fenomenológico del color encuentra un eco muy amplio en OSC, en cada una de sus tres partes. La declaración de principios según la cual no existe la fenomenología, pero sí problemas fenomenológicos debe afrontarse desde la perspectiva apropiada. En OF Wittgenstein había dejado bien clara su renuncia a la idea de un lenguaje fenomenológico, un sistema de descripción de los espacios de las distintas modalidades sensoriales, en especial del espacio visual. A

cambio, abandonó este tipo de tarea —descriptiva— por el análisis gramatical del discurso en que se plasma la experiencia perceptiva inmediata y, de forma más concreta, la experiencia de la percepción del color. El octaedro con los colores puros en las esquinas, escribió Wittgenstein, «proporciona una representación *aproximada* del espacio del color» (OF, § 1). Pero el octaedro daba carta de naturaleza a la idea de que el análisis fenomenológico es una investigación de posibilidades, las cuales se muestran en el octaedro. No es, sin embargo, en OF donde se aprecia bien el alcance de esta concepción de la fenomenología como análisis gramatical. Los capítulos VII y VIII de OF miran en otras direcciones. El capítulo VII pone énfasis en la necesidad de distinguir dos sistemas de representación: el físico y el llamado primario, es decir: el del espacio visual (OF, § 70). El capítulo VIII trata del tema de la incompatibilidad de colores: que es imposible que dos colores ocupen total y plenamente un mismo lugar del espacio visual. Es en *BT* donde Wittgenstein explica en detalle la idea de que el análisis fenomenológico es, primero, descripción de posibilidades y, segundo, que esa descripción pertenece a la gramática que se pone en juego al describir el espacio visual. Así, el octaedro de colores constituye un sistema gramatical que gobierna la aplicación de los conceptos de color «puesto que dice que podemos hablar de un azul rojizo, pero no de un verde rojizo, etc.» (BT, § 94). Los mejores argumentos a favor de esa doble idea se presentan en la sección § 96 de BT, donde Wittgenstein compara el espacio visual con el espacio euclídeo. Allí, p. ej., analiza un patrón del espacio visual en donde tres rectas a1, a2 y a3 son tales que a1 = a2, a2 = a3, pero a1 ≠ a3. La aparente contradicción se resuelve señalando que «igual» tiene significados «completamente distintos» según se trate del espacio euclídeo o del espacio visual. Otros ejemplos involucran conceptos como «simple», «compuesto», «indivisible», «constar de», «arriba», «abajo», «izquierda», «derecha» y otros. Esta forma de maniobrar se vuelve a emplear más tarde, en la sección § 100, para volver sobre la cuestión de la incompatibilidad de colores. Los análisis de todo este material suelen pasar por alto que el problema de

la incompatibilidad de colores es, en el último diagnóstico de Wittgenstein, un caso particular de otro problema más general, a saber: el de la *mezcla* de colores. *La imposibilidad de que exista un lugar del espacio visual que sea todo él verde y rojizo al mismo tiempo y en el mismo tiempo es también la imposibilidad de que exista un color que sea una mezcla de verde y de rojo* (BT, p. 342e).

En OSC —esto debe subrayarse— Wittgenstein *no* rectifica sustancialmente las conclusiones a las que había llegado en *BT*. No, si esto significa que ahora entienda que sean incorrectas, si no de principio a fin, sí en buena medida. La fenomenología de la cual afirma que no existe es la fenomenología que había aceptado con anterioridad a *OF* —e.d., antes de 1929—[5]. El objeto del que trata la fenomenología es el mundo de la conciencia, «lo que pasa en mi mente, lo que acontece ahora en ella, lo que veo, oigo…» (III, 314). Simplificando: lo que ahora estoy viendo. Lo propio de ese espacio es que sus posiciones están ocupadas, para cada unidad de tiempo, por manchas de colores. En cada unidad de tiempo el espacio visual queda unívocamente determinado por una particular distribución de manchas de colores. Cada mancha que ocupa la correspondiente posición del espacio en ese momento de tiempo. El símil que Wittgenstein presenta aquí es el de una pintura que ha sido troceada en pedazos minúsculos, cada uno de ellos de un único color. Y en caso de no serlo, ninguno sugiere forma o composición alguna. Cada pedazo no es más que una mancha de color. Es al juntar dos o más de esos pedazos que alcanza a representarse algo significativo: un trozo de cielo azul, una sombra, un brillo, etc. (I, 60). Sin embargo, las manchas de esos minúsculos trozos, cada una por separado, condiciones de identidad propias, propiedades independientes de factores *ajenos* a ellas, p. ej. físicos o ambientales.

> Tendemos a creer que el análisis de nuestros conceptos de color nos conducirá finalmente a los *colores de los lugares* de nuestro campo visual, los cuales son independientes de cualquier interpretación espacial o física; pues aquí no hay ni luz ni sombra, ni brillo, etc., etc. (I, 61).

Esta concepción del ámbito de la conciencia como objeto de descripción —esto es, la fenomenología «como algo intermedio entre la ciencia y la lógica» (II, 3)— es el objeto de las críticas de Wittgenstein en OSC. Contra ella no sólo reitera argumentos ya elaborados en el pasado[6], sino que presenta otros nuevos. El aspecto crítico de la concepción es la idea de que el espacio visual se compone de *minima visibilia* (BT, p. 455e): manchas de color simple cuya identidad la fijan propiedades *intrínsecas* suyas inalterables y reconocibles mirándolas directamente (I, 6).

La afirmación de que la fenomenología es gramática aporta a la discusión un importante elemento corrector, pues pone ya límites a la distribución de *minima visibilia* del espacio visual en un momento dado de tiempo. La imposibilidad de que exista el azul amarillento y el verde rojizo se seguiría de la gramática del color tal y como se condensa en el círculo de colores. La matemática o la geometría del color (III, 3, 10, 154) permiten determinadas combinaciones de colores y excluyen en principio otras. Ahora, sin embargo, parecería posible poner en cuarentena este diagnóstico, más o menos implícito en OF y expuesto con claridad en BT, señalando que OSC contiene anotaciones que ponen sobre el tapete de la discusión rasgos o parámetros del color ajenos a los integrados en el círculo o el octaedro de color. Uno de ellos es el de la claridad/oscuridad del color[7]. Otro el de la luminosidad, es decir: la saturación, del color[8]. Aunque el círculo o el octaedro del color no reserven ningún espacio a estos rasgos, la condena de ese recurso es del todo contraria al espíritu de la propuesta de Wittgenstein. Es razonable pensar que abandonaría el círculo o el octaedro y lo sustituiría por un *sólido* del color como representación sinóptica de conexiones que, además de afectar al tono (e.d., el valor cromático) del color, incluirían también su saturación y su brillo. De esta forma, se capturarían relaciones gramaticales —con otra terminología, *internas*— entre distintas saturaciones o brillos de un mismo tono de color. OSC se abre con una anotación en la que este tipo de vínculo juega un papel esencial:

> Un juego de lenguaje: informar de si un cierto cuerpo es más claro o menos claro que otro.—Pero ahora hay

> otro [juego de lenguaje] relacionado con él: enunciar la relación entre la claridad de ciertos matices de color. (Compáreselo con éste: determinar la relación entre las longitudes de dos varas —y la relación entre dos números)—. En ambos juegos de lenguaje las formas de las proposiciones es la misma: «X es más claro que Y». Pero en el primero hay una relación externa y la proposición es temporal; en el segundo hay una relación interna y la proposición es atemporal (I, 1).

La conclusión es que una parte significativa de los nuevos materiales de análisis que introduce Wittgenstein en OSC son accesibles a su forma de entender la fenomenología. No se trata de una investigación empírica, pertenezca a la física o a la psicología, sino de una investigación lógica —es decir, *gramatical*— (I, 22)[9].

Esta conclusión no puede ignorar, sin embargo, que el logro de una visión sinóptica de los conceptos de color se enfrenta al desafío de su extrema diversidad. El círculo del color simplifica hasta la caricatura esa empresa. Y su sustitución por un sólido del color, aunque suponga un avance interesante, no garantiza el éxito. En efecto, junto a los nuevos parámetros de saturación y brillo, Wittgenstein reconoce otros factores que ponen de relieve la complejidad de su comprensión y uso. La observación de Runge-Goethe, que tanto llamó la atención de Wittgenstein, nos empuja a mirar el color en la dimensión de su transparencia *vs*. su opacidad[10]. Hay también colores que adquieren su perfil cualitativo como colores de volúmenes; y colores que lo poseen únicamente como colores de superficies. Hay colores que tienen un cierto carácter emocional, asunto éste que interesó profundamente a Goethe. Hay colores que brillan y colores mate[11]. Hay colores con reflejos y colores que carecen de ellos[12]. Sería difícil aceptar que un único sólido de color pueda hacer justicia a toda esta variedad. Aunque en este terreno el maximalismo no haría justicia al hecho de que un recurso como el de un sólido de color arroja luz sobre aspectos locales de este sistema conceptual, lo relevante es que pensar que las pautas válidas en una zona valen igualmente en la otra es fuente de errores. De la premisa de que el verde, el rojo o el azul sean colores y que

haya verdes, rojos o azules transparentes, junto con la premisa de que el blanco es un color, no es lícito inferir que existe el color del blanco transparente. No hay ninguna regla que autorice a dar ese paso (I, 29). Es decir: la analogía del blanco transparente con el verde o el rojo transparentes se quiebra. No obtenemos un concepto de pleno derecho combinando los conceptos de blanco y de transparencia, a pesar de que sí tenemos conceptos perfectamente útiles combinando los de rojo y verde con el de transparencia (véase I, 31; III, 178, 241). Nos equivocaríamos si pensáramos que el blanco, el rojo y el verde son tres colores en pie de igualdad. Los factores que asignan a los conceptos de color un lugar en nuestra economía de pensamiento son tan complejos que nuestra comprensión de ellos es limitada. Sólo un optimista incauto creería que tenemos la capacidad de ver conexiones —esto es: tanto afinidades como contrastes— entre nuestros conceptos para el rojo, el azul, el verde, el blanco, etc. Esa capacidad no va más allá de señalar algunos rasgos de esos colores. Explicar su significado es una labor que exige mucho más de nosotros (III, 102). De hecho, Wittgenstein es pesimista: piensa que somos incapaces de imponer algún orden en los conceptos de color (II, 12). Por ejemplo, ¿es el blanco el color más claro? Depende:

> En un cuadro en el cual un trozo de papel blanco queda iluminado por el cielo azul, el cielo es más claro [luminoso] que el papel blanco. Y, sin embargo, en otro sentido el azul es el más oscuro y el blanco el color más claro [de los dos]. (Goethe). En la paleta el blanco es el color más claro (I, 2).

Otro ejemplo: en la bandera tricolor francesa el blanco no es, ni puede ser, un color más oscuro que el azul y el rojo (III, 2)[13].

Un ámbito más en el que no hay solución de continuidad entre las anotaciones de OSC e investigaciones previas es el de los colores intermedios (o el de las mezclas de colores). En la sección § 100 de BT Wittgenstein le había reservado un lugar propio dentro de la concepción de la fenomenología que entonces proponía. Ese tratamiento se combina en OSC con dos ideas que en aquel momento no tenían el

protagonismo que adquirirían después. Una es la de que el contenido de un concepto, y también el significado de una expresión, en una ocasión dada es su contribución al juego de lenguaje que se despliegue en dicha ocasión. La otra, la de que los mismos juegos de lenguaje no tienen por qué ser compartidos igualmente por grupos humanos que difieran en determinado respecto. En cuanto a los conceptos de color, la diferencia se traduce en la idea de que existen, o podrían existir, geometrías o aritméticas del color distintas (III, 3)[14]. Estos tres ingredientes —colores, juegos de lenguaje, grupos variopintos de gentes— los había barajado Wittgenstein antes de su trabajo sobre la *Teoría de los colores*[15]. No hay duda, no obstante, de que el tratamiento que se hace de ellos en *OSC* es más completo, pues su relación con el tema del blanco transparente aporta una novedad importante.

La cuestión se abre (en I, 8) con la observación de que la gente podría tener el concepto de un color intermedio entre otros dos colores, aunque nunca hubiera experimentado con mezclas de colores. Algunas personas podrán considerar el naranja un color intermedio entre el rojo y el amarillo —este es el ejemplo que se repite una y otra vez—; o el violeta, un color intermedio entre el azul y el rojo. Ante esta circunstancias, ¿no podría irse más allá? Por ejemplo, «¿no podría haber gente para la cual hay amarillo azulado [o] verde rojizo?» (I, 9). De existir, se trataría de gente cuyos conceptos de color serían distintos de los nuestros, pues *nosotros* sí consideramos imposible que haya cosas que sean todas ellas amarillas y azules a la vez; e igualmente imposible que haya cosas que sean todas ellas verdes y rojas a la vez. A Wittgenstein le interesa aclarar cómo sería posible desarrollar conceptos con esos usos o aplicaciones para los que nosotros simplemente estamos ciegos. En BT había argumentado que esta ceguera es *gramatical* (o conceptual): que la imposibilidad no se demuestra haciendo girar rápidamente el círculo del color y viendo que en algunos casos emerge, p. ej., el color naranja, pero nunca un verde rojizo. En OSC reivindica la existencia de otra geometría del color considerando gente que jugaría un juego de lenguaje en el que se iría señalando sucesivamente colores, comenzando por el rojo y terminando con el verde.

Esa gente podría utilizar el círculo (o el octaedro) del color para marcar los distintos pasos de la transición:

> Nos apercibiríamos entonces que en el lugar en el que nosotros siempre veíamos el mismo matiz de, p. ej., marrón, esas personas a veces verían marrón y a veces un verde-rojizo. Podría ser, pongamos por caso, que distinguieran los colores de dos compuestos químicos que a nosotros nos parecen del mismo color y que a uno ellos lo llamaran marrón y al otro verde rojizo (I, 11).

Wittgenstein obtiene de este análisis conceptual[16] dos conclusiones, una circunscrita al análisis mismo y otra de alcance general. La primera es que, bajo las condiciones del juego descritas, esas gentes tendrían conceptos de color distintos de los nuestros, pero no necesariamente inconmensurables con éstos (I, § 66). La segunda, que proposiciones como «Es imposible que haya cosas verde rojizas» y «Es imposible que haya cosas azul-amarillentas» son como «No se puede imaginar un vidrio blanco transparente». Tienen un estatuto muy particular, pues «están en la frontera misma de la lógica y lo empírico» (I, 32; III, 19)[17].

4. En la órbita del ALP

El conjunto de argumentos y análisis que constituyen el Argumento del Lenguaje Privado [ALP, en lo sucesivo] forma un ámbito en el que OSC integra algunas de sus más interesantes aportaciones. Es bien sabido que las opiniones se dividen acerca de si existe un argumento tal y, en caso de aceptarse que efectivamente lo haya, cuál es el argumento[18]. No mediaré en ese debate, pero consideraré correcto que, aunque de forma poco sistemática, se desarrolla un argumento contrario a la posibilidad de que existe un lenguaje que únicamente *pueda* ser entendido por un solo agente. Acepto el núcleo de la reconstrucción del ALP que proponen Candlish y Wrisley (en Candlish y Wrisley 2014)[19]. Sin embargo, ambos autores consideran ajenas al ALP cuestiones —como la de la identidad del objeto referido, la de su naturaleza privada o la de las relaciones interno/externo— que para mí son inseparables de él. El tratamiento que da Wittgenstein a estas cuestiones es más que un mero complemento. Son desarrollos que neutralizan distintas

réplicas al núcleo del ALP y que lo completan. (En los dos párrafos siguientes presento una versión sumaria de aquellos aspectos del ALP que se necesitan para la exposición posterior).

El ALP consta de dos partes: el núcleo y la malla protectora. El núcleo es una aplicación directa de la consideración de que creer seguir una regla no es seguirla. En *Investigaciones* Wittgenstein había adelantado el ALP cuando escribió que «[…] no se puede seguir «privadamente» la regla porque, de lo contrario, creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla» (IF, § 201). El argumento adquiere un perfil propio cuando se identifica el tipo de regla que se toma en consideración de manera específica. Se trata de aquellas reglas que gobiernan el funcionamiento de las palabras de un lenguaje privado, palabras que «deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas» (IF, § 243). Si hay un lenguaje así, entonces Wittgenstein concluye que los demás no pueden entender ese lenguaje. Esta opción, sin embargo, está cerrada. Al examinar en detalle el proceso por el que accedería el usuario de un lenguaje privado —le llamaré Privatus— a las reglas que gobernarían el funcionamiento de sus palabras, y las condiciones en que una palabra se vincularía al correspondiente objeto privado, Wittgenstein concluye que ese hablante no dispondría de ningún criterio de corrección (IF, § 258). Es decir, resulta imposible que existan reglas como ésas. Ningún lenguaje privado es, por tanto, posible. O mejor: el concepto de lenguaje privado es inconsistente. La clave de la refutación del ALP reside en que al concebir el argumento se ha eliminado toda posibilidad de error (IF, § 288).

La malla protectora del ALP la constituye un cierto número de maniobras que neutralizan otros tantos intentos de Privatus —o de sus portavoces— de reivindicar su posición. Esas maniobras pueden concebirse como réplicas a distintas respuestas de Privatus a preguntas que han de contestarse, si ALP ha de resultar convincente. Señalo ahora las preguntas de la malla protectora del argumento. La primera es ésta:

[A] ¿Cuál es la correcta explicación del significado de las expresiones de sensación o de vivencia psicológica?

Wittgenstein responde a [A] remitiéndose al «juego de lenguaje de expresión de la sensación» (IF, § 288). En cambio, Privatus se atiene al modelo semántico del objeto y la designación. Esto es: las palabras de sensación designan sensaciones o vivencias. Éstas, por consiguiente, se aprenderían dando un nombre a esta o aquella sensación, de modo que Privatus llegaría a estar en condiciones de referirse a ellas al usarlas en una situación posterior. Esto suscita diversos interrogantes, pues la idea de nombrar una sensación es problemática[20]. «Lo que nos confunde aquí» —escribe Wittgenstein— «es hablar del significado de la palabra en lugar del uso» (EPDS, p. 233). En el proyecto de aclarar esa confusión el siguiente paso que quiero resaltar aquí lo motiva la tesis ulterior de que los *designata* de las palabras de sensación son objetos *privados*.

[B] ¿Qué supone que los *designata* de las palabras de sensación sean objetos privados?

Wittgenstein examina diversas maneras de elaborar la tesis de que estos *designata* son objetos privados. Una de ellas dice que los objetos privados (de Privatus) son objetos que sólo Privatus *tiene*; en cambio, el resto de nosotros sólo puede *presumir* que él los tiene (IF, § 246)[21]. Esto es así porque, en opinión de Privatus, «[o]tro no puede tener mis dolores» (IF, § 253). Lo cual suscita la cuestión de los criterios de identidad de estos objetos privados[22], pues ¿por qué no podrían compartirse sensaciones y vivencias? Esto es:

[C] ¿Qué determina la identidad de una sensación o una vivencia?

Y una vez que se abre la caja de Pandora con [C], el problema se acentúa. No se trata únicamente de cuáles serían las condiciones de identidad de los *designata* de las palabras de sensación. El problema de fondo es si éstos pueden variar arbitrariamente o simplemente no ser nada en absoluto?[23].

[D] ¿Por qué habrían de designar sensaciones las palabras de sensación y no cosas de otras clases, incluso nada en absoluto?

La insistencia con que Privatus repite que, cuando me quejo de dolor, debe haber algo más que la pura y simple exclamación de dolor, es decir: algo que causa esa exclamación (IF, § 296), agudiza la cuestión de la identidad de ese algo. En realidad, la cuestión se ramifica en distintas direcciones. Por ejemplo, en el establecimiento de un nexo entre la privacidad de la sensación y el *reconocimiento* un nuevo caso de su presencia. En efecto, si *sólo* yo estoy justificado ante mí mismo al experimentar una sensación o una vivencia (IF, § 289), ¿qué me da esa justificación? A primera vista, parece natural apelar a la memoria de Privatus para responder a esta pregunta:

> [E] ¿Tiene Privatus la capacidad de reconocer una sensación o una vivencia antes ya experimentada?

Sin embargo, reconocer una sensación es apreciar que dos experiencias distintas numéricamente pertenecen a, o en caen en, un mismo *tipo*. La capacidad del recuerdo para certificar relaciones palabra - objeto queda en entredicho[24].

En lo que resta de sección consideraré la forma en que las cuestiones [B], [C] y [E] se presentan en las reflexiones de Wittgenstein sobre los colores en OSC. Y dejaré para la sección final dar cuenta de cómo se asumen en esta obra las conocidas respuestas de Wittgenstein a la pregunta [A]. El hecho relevante que ha de tenerse en cuenta al defender que no hay solución de continuidad entre los contenidos de OSC y los de escritos previos es que los análisis Wittgenstein se despliegan en un doble frente: el de las experiencias de dolor y el de las experiencias de *color*. Esto resulta patente en EPDS y en CF, donde ejemplos de una y otra clase se alternan sin más. ¡Pero lo es también en *IF*, en donde a las reflexiones a que da pie el Diario Privado siguen otras que versan sobre experiencias cromáticas![25].

[B]. La privacidad de la sensación es una cuestión que está en el primer plano de *OSC*, pues no es sino el asunto de la privacidad del mundo de la conciencia. Y la crítica que Wittgenstein despliega en esta obra es la crítica de esta doctrina filosófica. Si acercamos la lente de aumento a la relación de esta crítica con los contenidos de escritos previos, vemos que la pieza decisiva es la idea de que los objetos que figuran en el *campo visual* son los datos de los

sentidos. Estos datos no son objetos que figuran en el *espacio visual*. Cuando le decimos a Privatus que, en una ocasión y tiempo dados, está viendo un objeto físico **x**, le decimos realmente que él ve **x** *de forma indirecta*, a través de un objeto distinto, **y**. La diferencia entre **x** e **y** estriba en que frecuentemente sólo **y** «está ante el ojo de nuestra mente» (EPDS, p. 210). Es el objeto **y** lo que le pertenece sólo a Privatus (IF, § 275), lo que él «tiene ante sí» (IF, § 294)[26]. Esta distinción tiene su eco en OSC cuando se distingue los colores de las experiencias que les corresponderían (III, 167). Wittgenstein remarca esta diferencia distinguiendo lo que uno *observa* de lo que uno *ve* (oye, siente, etc.), pues no siempre coincide lo primero con lo segundo. Lo que se observa en una situación dada es permanente; lo que se vea en esa misma situación puede variar:

> Observo esta mancha. «Ahora es *así*»—y simultáneamente señalo un cuadro. Yo puedo constantemente *observar* la misma cosa y lo que *veo* puede permanecer lo mismo o puede cambiar. Lo que yo observo y lo que veo no tienen la misma (clase de) identidad. Porque las palabras «esta mancha», por ejemplo, no nos permiten reconocer la (clase de) identidad a la que me refiero. (III, 318).

La cuestión de la privacidad de las sensaciones —e.d., los *designata* de las palabras de sensación— demanda, entonces, una respuesta a la pregunta por las condiciones de identidad de esos objetos.

[C]. Una de las conclusiones más relevantes de OSC, que se reitera en sus tres partes es la que las experiencias —impresiones, sensaciones— de color no tienen una identidad definida y unívocamente determinada. Nada parecido se encuentra en IF, EPDS ó CF. En el material más elaborado —el de *IF*, §§ 293-6— todo lo más que el lector encuentra es la reflexión de que Privatus tiene *algo* ante sí, ve *algo* que podría ser distinto de lo que tendría ante sí, de lo que vería, otro sujeto que experimentase una vivencia del mismo tipo. (Un algo que podría no ser nada en absoluto). En *OSC* la actitud de Wittgenstein al tratar de las experiencias de color es mucho más decidida, puesto que ahora desarrolla nuevas líneas argumentativas. En efecto, Wittgenstein recupera del

libro de Goethe la afirmación de Runge de que el concepto de color sufre de indeterminación[27]; y que lo mismo les sucede a las condiciones a las que apelamos para decir que dos manchas de color son manchas del mismo color (I, 17, 56). Un argumento, muy poderoso, que conduce a esta conclusión es que frecuentemente no nos hemos detenido a considerar con cuidado qué condiciones serían esas. A menudo, nuestros criterios de identidad de color están por determinar; y si existen, son poco finos: no discriminan lo suficiente. Por ejemplo, ¿cuándo diríamos que un vidrio transparente tiene el mismo color que una muestra de color opaco? (I, 24). Un segundo ejemplo es éste (I, 59; III, 265): Desde mi ventana observo el panorama y trato de pintarlo. Desde mi posición un cierto lugar de lo que observo lo veo de tal forma que en mi lienzo lo represento por medio de una mancha de color ocre; y eso es lo que digo del color que veo en el lugar correspondiente de la escena que pinto. Ahora apunta Wittgenstein: «Eso no significa que yo vea ocre en ese lugar de la escena, pues en *esos entornos* este pigmento puede parecer más claro, más oscuro, más rojizo que el ocre». Como pintor, lo que puedo asegurar es que veo ese lugar como lo he pintado en el lienzo, al elegir el ocre.

> ¿Pero qué pasaría si alguien me pide que indique el tono *exacto* del color que veo aquí?—¿Cómo debería describirse y cómo determinarse [ese tono]? Alguien podría pedirme que proporcione una muestra de color (un trozo rectangular de papel de este color). No digo que una comparación así careciera manifiestamente de interés, sino que nos muestra que no está claro desde el principio cómo han de compararse los tonos de color y qué significa «mismidad de color».

Esa conclusión tiene mucho peso. Según el punto de vista fenomenológico que Wittgenstein habría rechazado en BT, los lugares del campo visual los ocupan manchas de color «independientes de toda interpretación espacial o física» (I, § 61). La inevitable indeterminación de la identidad de la experiencia de color socava, así mismo, esta doctrina. Puedo afirmar que un lugar de mi campo visual es de tal o cual color. No obstante, de mi afirmación no se sigue «que sepa a que se le llamaría una copia exacta de este tono de color» (I,

62; III, 264).

El primer argumento contra la doctrina —enunciada al modo clásico— de que los colores tienen esencias es que no hay condiciones de identidad definidas que ahormen nuestras experiencias de color. Esta réplica se sigue rectamente del hecho de que «no tenemos en absoluto una idea clara, o una idea muy burda y hasta cierto punto falsa» (I, 68) de los conceptos o las palabras que ponemos en juego al incorporar esas experiencias a nuestra economía cognoscitiva. A este argumento cabe añadir otro, igualmente poderoso: los colores no tienen una identidad a la vez estable, permanente, y susceptible de ser establecida. Su identidad es relativa y depende del contexto en que transcurra nuestra experiencia. Es decir: la identidad del color es de naturaleza contextual.

> De dos lugares de mi entorno que en un sentido *veo* que son del mismo color, en otro sentido me parecen ser uno blanco y el otro gris.// Para mi, en un contexto en el que hay poca luz este color es blanco; en otro, en el que la luz es buena [el color] es gris.//Estas son proposiciones sobre los conceptos «blanco» y «gris» (I, 49)[28].

La pregunta por el color de algo, entonces, siempre debe hacerse tras haber fijado el contexto en el que deberá tener una respuesta. Algo es gris o blanco «sólo en un entorno particular» (III, 220). El azul del cielo puede ser más claro en un contexto el cielo ilumina un objeto blanco. Pero si, de acuerdo con la propuesta de Goethe, los colores son posiciones en un continuo de la luz plena a la sombra total, entonces el azul es menos claro que el blanco (I, 2)[29].

Una forma alternativa de argumentar del modo indicado es apuntar que al usar términos como «rojo», «azul», «amarillo», «blanco» y demás, no nos atenemos a un único conjunto de condiciones que fijan cuándo dos cosas tienen el mismo color. Los conceptos de mismidad de color de los que nos valemos son diversos, por más que guarden entre sí un parecido de familia. No tenemos un único concepto de la identidad de dos manchas de (un cierto) color. Nuestros criterios de identidad son diversos (III, 251), pues nuestros conceptos de color se refieren a cosas son igualmente

variados: conceptos de sustancias, de superficies, de la iluminación del entorno, de cuerpos transparentes, etc. (III, 255). Tan diversas que es ilusorio pensar que podemos imponer en ellos algún orden (II, 12).

Prueba convincentemente la importante conclusión del segundo de los argumentos ofrecidos el ejemplo que Wittgenstein comenta en I, 63-5 (y en III, 117, 271, 274-7) —uno entre los varios que se ofrecen en OSC—. En una foto en colores acromáticos (blanco, negro y grises) veo a un muchacho rubio que lleva una chamarra de color claro junto a un hombre de cabello oscuro, ambos parados frente a una máquina compuesta de piezas de acero colado de color negro, etc. A la pregunta de si vemos a un muchacho de color rubio, o si simplemente infiero tal cosa, Wittgenstein responde que «[e]n un sentido yo lo *veo* rubio, en otro lo veo gris más claro o más oscuro» (III, 271). Y añade en otro lugar que si se le pidiera que describiera la fotografía lo haría «de modo más directo» (I, 64) con estas palabras. Nuestros criterios de identidad difieren entre sí en función de cómo sean los juegos de lenguaje en los que usamos términos de color.

[E]. Una vez que se toma en consideración la naturaleza contextual de la identidad del color, la pregunta de si esta identidad puede dictaminarse apelando a nuestra capacidad de recordar una sensación anteriormente experimentada, con independencia de *todo* lo demás, se resuelve limpiamente. Y se resuelve con una respuesta negativa. Los factores contextuales no pueden dejarse aparte de cuál sea la identidad de la sensación. Si se pudiesen abstraer, entonces podría imaginarse a alguien que señala un lugar en el iris de un ojo rembrandtiano y dice a continuación: «Las paredes de mi cuarto deberían pintarse de ese color» (I, 58; III, 263). Si pinto las paredes de mi cuarto así, no las reconoceré como siendo del mismo color que el iris de un ojo rembrandtiano. El color de *ese* iris es el que tiene precisamente en un ojo *rembrandtiano*. La pregunta de Wittgenstein de si «no hay también una aplicación [de nuestros conceptos de color] para un lugar del espacio visual, lógicamente independiente de un contexto espacial» (III, 255), ha de responderse diciendo que no, que no la hay. Del hecho de que pueda

decir de un determinado lugar de mi campo visual que es de ese u ese otro color no se sigue que pueda reconocer una copia exacta de su tono (I, § 62). La corrección de mi recuerdo no la determinan por sí solas las propiedades intrínsecas de la sensación cromática. El contexto contribuye a ello de una forma decisiva.

5. COLORES Y SEGUIMIENTO DE REGLAS

El último de los ámbitos que —voy a defender— pone de manifiesto la continuidad de OSC con escritos representativos de Wittgenstein es el del problema del seguimiento de reglas[30]. La tesis general aquí es que el tipo de análisis que se encuentra en *IF* de la adquisición de la técnica del seguimiento de reglas se reitera en algunas de sus anotaciones sobre el color. En concreto, las lecciones que se extraen del análisis del desarrollo de series numéricas (*IF*, §§ 143 - 54, 179 - 84) y del aprendizaje de la lectura (*IF*, §§ 156 - 71) afloran también en la adquisición de los términos de color.

a) Al tratar de dar con un patrón en las anotaciones de Wittgenstein sobre el seguimiento de reglas de uso de los términos de color, el punto de partida es una idea clásica: que nuestra capacidad de explicar los significados de estos términos («rojo», «azul», «negro» y demás) tiene un alcance muy limitado. Que si se nos pide que expliquemos su significado, lo que está en nuestras manos hacer se resume en «señalar cosas que tienen esos colores» (I, 68; III, 102). Y que la idea que, en general, nos hemos hecho de sus significados es sumamente tosca, si no falsa (III, 103). Utilizamos los términos de color como si representaran experiencias homogéneas, de un cierto tipo, el *mismo* para todos los colores, cuando realmente sus reglas de uso responden a factores que pueden ser heterogéneos (III, 241). Un ejemplo: es un error burdo afirmar que el color del oro es el amarillo o que el de la plata es el gris, porque el brillo de las superficies es un ingrediente discriminatorio (I, 33, 54). Un segundo ejemplo lo constituye la diferencia entre el gris y el amarillo, que va más allá de su respectivo *chroma*; y lo mismo puede decirse de la diferencia entre el rojo y el blanco (III,

241). Un tercer ejemplo lo encontramos en la transparencia del cuerpo coloreado, pues aunque hay objetos rojos transparentes y podría haber objetos cían transparentes, no hay, y no *puede* haber, cuerpos blancos transparentes —la observación de Runge— (I, 17, 46; III, 138, 153, 177). La conclusión es obvia: no ahormamos conceptual y lingüísticamente nuestras experiencias de color aprendiendo reglas generales. Vamos caso por caso.

b) Al proceder caso a caso, es importante apercibirse de que para Wittgenstein los carriles por los que transcurre la adquisición de la familia de los términos de color corren paralelos, y se alimenta de argumentos idénticos, a aquellos por los que discurre la adquisición de los términos de la aritmética. Existe una matemática de los números y existe también una matemática del color. Las proposiciones de que en la bandera tricolor de Francia el blanco no puede ser un color más oscuro que el rojo y el azul no son proposiciones empíricas. Como tampoco lo son las de que el amarillo puro, e.d., saturado, es más claro que el rojo y que el azul saturados (III, 2, 4). Todo ello hace pensar que «tenemos aquí una especie de matemática del color» (III, 3). Si tomamos en serio esta consideración, ¿por qué no entender el sistema conceptual con el que articulamos nuestras experiencias de color tomando como modelo los sistemas numéricos? Efectivamente, esta estrategia se materializa en OSC.

c) El pasaje más relevante de OSC en el que se explicita la estrategia descrita es el siguiente:

Si no tienes claro el papel de la lógica en los conceptos de color, comienza por el caso sencillo de, p. ej., un rojo amarillento. Éste existe, nadie lo pone en duda. ¿Cómo aprendo el uso de la palabra «amarillento»? Mediante juegos de lenguaje en los que, por ejemplo, las cosas se disponen según un cierto orden.// Así puedo aprender, en conformidad con otra gente, a reconocer lo amarillento y, más aún, el rojo, el verde, el marrón y el blanco amarillentos.// En el curso de esto aprendo a seguir adelante independientemente, como lo hago en la aritmética. Una persona puede reaccionar a la orden de

> encontrar un azul amarillento mostrando un verde-azul, otro puede no comprender la orden. ¿De qué depende esto? (III, 110).

Esta anotación contiene siete consideraciones relevantes: (i) La adquisición de conceptos aritméticos puede usarse como modelo para entender los conceptos de color. (ii) Esta adquisición avanza de los casos simples a los que lo son menos. En lo que respecta al significado de un término como «azul amarillento» el aprendizaje del uso de este término requiere que primero aprendamos a usar otros, como «azul» y «verde». (iii) Aprender a usar un término —a aplicar un concepto— de color es aprender a usarlo de forma coordinada con el de otros, para que mi juicio coincida con el suyo. (iv) Esa concordancia permitirá reconocer en un caso particular una instancia de rojo amarillento, de blanco amarillento, etc. O bien a juzgar que una aplicación particular de «azul amarillento» es inapropiada —e.d., un juicio falso—. La concordancia en los juicios es la piedra angular del aprendizaje. (v) El resultado de todo ello es que el aprendiz haga sus propias aplicaciones sin seguir el dictado de nadie más. En ese caso, diríamos que ha adquirido la técnica que haría al caso; que entiende esos términos, que sabe usarlos. (vi) Sin embargo, la línea que separa el dominio de la técnica de aplicación de un término de su uso vacilante, si no incompetente, entre entender y no entender es difusa. Una razón es que el propio aprendiz no haga la extrapolación correcta de las casos que pertenecen a su esfera de competencia a otros que queden fuera de ella. En ese caso, otro podría no entenderle. (vii) Pero puede que la ausencia de entendimiento se deba al hecho de que su interlocutor sigue reglas distintas en el caso nuevo. Esta observación, (vii), merece un desarrollo mayor, pues «¿quién tiene razón? […] ¿Se trata tan sólo de una diferencia verbal entre nosotros?» (III, 111).

La respuesta a la última pregunta del párrafo precedente es que no se trata de una mera diferencia verbal. Aprendiz y maestro seguirían reglas distintas. Sus juegos de lenguaje difieren. Lo hacen porque la concordancia en los juegos que constituye el subsuelo de los juegos se ha decantado de formas distintas. Según una de ellas «azul amarillento» se

aplica a una manca de color en la franja fronteriza del azul y el verde. Según la otra, no se aplica. Para el primero, en esta franja no habría nada de amarillo; para el segundo, sí que lo habría (III, 111). «El primero puede aprender un juego de lenguaje que el otro no puede aprender» (III, § 112). Alguien que use el término «verde rojizo» para hablar de una mancha de color café, negruzco de una parte, y nosotros, de otra, nos encontraríamos en una situación similar. Lo que nos distingue son los respectivos juegos de lenguaje:

> Alguien familiarizado con el verde rojizo debería estar en posición de mostrar una serie de colores que comience por el rojo y finalice con el verde y que quizás constituya para nosotros una transición continua entre ambos. Descubriríamos entonces que en el punto en donde siempre vemos el mismo matiz, p. ej., de marrón, esta persona a veces ve marrón y a veces verde rojizo. Puede, por ejemplo, que distinga los colores de dos compuestos químicos que a nosotros nos parecen del mismo color y que él llame a uno marrón y al otro verde rojizo (I, 11).

Por lo tanto, no sólo es posible el color verde rojizo, sino que cabe experimentarlo. Y ello es contrario al modo en que damos forma conceptual a nuestras experiencias de color. Hablar de colores auténticos es, a fin de cuentas, una forma errónea de hablar. El que contemos con estos y aquellos colores y no con tales y cuales otros es algo acerca de lo cual «los juegos de lenguaje deciden» (I, 6).

Mucho de lo acabado de exponer transpone al ámbito del color conclusiones que Wittgenstein había alcanzado al examinar el seguimiento de reglas aritméticas. Finalizaré estas páginas recordando elementos de esa transposición que se hallan en el clásico análisis del seguimiento de reglas (IF, §§ 143 - 155, 179 - 184). En primer lugar —y con respecto a (iii) y (iv), de más arriba—, Wittgenstein considera correlativos el seguimiento de reglas y la concordancia en los juicios del aprendiz y de quien enseña. De algún modo, esta idea marca el cauce dentro del cual transcurre las idas y venidas que luego se suceden. Si la regla se aplica con aciertos y errores que no responden a ningún esquema, entonces el aprendiz no entiende y su tutor le corrige. En ese caso, el aprendiz «domina el sistema» (IF, § 145). Entiende,

sigue la regla, cuando la aplica con corrección frecuente o continuamente (IF, §§ 143, 146). El objetivo del toma y daca entre aprendiz y tutor es que el primero siga la regla independientemente. No hay seguimiento correcto de reglas, si el aprendiz no está en condiciones de actuar libre del dictado de su tutor (IF, § 143). Esto reitera el punto (v). No obstante, la diferencia entre seguir y no seguir la regla es borrosa, lo cual nos lleva de nuevo a (vi). Entre medias de ambos casos extremos tenemos el error que se comete sistemáticamente, aunque según un cierto patrón. En ese caso, la regla se sigue mal. Pero obsérvese: No hay límite nítido entre una falta carente de regla y una sistemática» (IF, § 143).

El punto (vii) de más arriba es seguramente el que más ampliamente se desarrolla en OSC. En IF, § 143 dice que «la capacidad de aprender de nuestro alumno puede quebrarse». Y en la notación siguiente (IF, § 144) que con esta observación quiere corregir formas erróneas de analizar que es entender (o seguir una regla). Esta capacidad descansa sobre otras habilidades (de reacción, de reconocimiento, de imitación, de incorporación a una práctica común, etc.) que pueden tenerse o no (sea en su totalidad sea en parte). El caso del reconocimiento del color encaja aquí como anillo al dedo: otras gentes pueden no compartir nuestra geometría del color. Quienes reconocen el color verde rojizo son como el aprendiz que aplica la regla de sumar 2 partiendo del 0, pero que dice que al 1000 le sigue en la serie el 2004. De éste afirma Wittgenstein que sería como aquel que «por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca, en vez de en dirección a la punta del dedo» (IF, § 185). Si el tutor es incapaz de corregir este «vicio» (IF, § 143), la regla de sumar 2 se seguirá mal. En *OSC* Wittgenstein diagnostica nuestra incapacidad para apreciar un verde rojizo diciendo que «*esto debe* ser lo que constituye toda clase de ceguera al color» (III, 112)[31]. El que se siga o no la regla, el que el aprendiz entienda lo que se le pide que haga, depende del modo de actuar que sea común para él (IF, § 206).

6. Conclusión

En este capítulo se ha defendido la tesis de que OSC no ocupa un lugar marginal en la obra de Wittgenstein. Sus anotaciones, por poco sistemática que sea su ordenación, presentan argumentos originales que desarrollan líneas de pensamiento centrales en el pensamiento maduro del filósofo austríaco, especialmente los que se refieren al seguimiento de reglas y al Argumento del Lenguaje Privado. Esto no es todo. OSC juega un igualmente papel relevante a la hora de entender el compromiso de Wittgenstein con la fenomenología como método filosófico. La opinión de que este tema desapareció de su horizonte filosófico con BT hace difícilmente comprensible que regrese al primer plano del debate al final mismo de su vida. Si las explicaciones dadas más arriba (en §§ 4 y 5) están bien fundadas, el interés por la fenomenología y por darle el cauce apropiado recorrería toda su obra.

REFERENCIAS

Obras de Wittgenstein

1967/1979. *Zettel.* [Z] Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Oxford. Basil Blackwell. Traducido al español por Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines.

1977. *Observaciones filosóficas*. [OF] Editado con las notas de Rhees. Traducido al español por Alejandro Tomasini Bassols. México. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

1977/1994. *Remarks on Colour*. [OSC] Editado por Anscombe, G. E. M. Traducido al inglés por McAlister, L. y Schättle, M. Oxford. Blackwell Publishing. Traducido al español por Alejandro Tomassini Basols. México y Barcelona. Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM y Crítica.

1980a. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen 1. [RPP I] Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Oxford. Basil Blackwell.

1980b. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen 2. [RPP II] Oxford. Editado por von Wright, G. H. y Numan, K. Traducido al inglés por Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Basil Blackwell.

1982. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. [LPWW I] Volumen I. Editado por von Wright, G. H. y Numan, K. Traducido al inglés por Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Basil Blackwell.

1997a. *Ocasiones filosóficas (1912-1951)*. [OC] Editado por Klagge, J. C. y Nordmann, A. Traducido al español por Ángel García Rodríguez. Madrid. Cátedra.

1997b. Notas para las clases sobre «la experiencia privada» y «los datos de los sentidos». [EPDS] En *OC*. Las referencias se hacen por las páginas de los manuscritos de Wittgenstein.

2005. *The Big Typescript. TS 213*. [BT] Editado y traducido al ingles por Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Basil Blackwell. 2005.

2009/1988. *Investigaciones filosóficas*. [IF] Edición de Hacker, P. M. S. y Schulte, J. Traducción al inglés de Anscombe, G. E. M. Hacker, P. M. S. y Schulte, J. Cuarta edición inglesa. Traducido al español (por la que se cita) por Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines. Barcelona/México. Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Obras sobre Wittgenstein o vinculadas al tema tratado en este capítulo

ALBERS, J. 1963/2017. *Interacción del color*. Madrid. Alianza Forma.

CANDLISH, STEWART AND WRISLEY, GEORGE, «Private Language», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/private-language/>.

GEIER, N. 1981. *Wittgenstein and Phenomenology*. Nueva, York, Albany. State University of New York Press.

GOETHE, J. W. von. 19810/1995. *Teoría de los colores*. Colegio Oficial de Arquitectos Técnicos de Murcia. Valencia. Artes Gráficas S.L.

Baker, G. P. y Hacker, P. M. S. 1980. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford. Basil Blackwell.

— 1985. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*. Oxford. Basil Blackwell.

HARDIN, C. L. 1993. *Color for Philosophers: Unweaving the*

Rainbow. Edición ampliada. Indianapolis, IN. Hackett Publshing Co.

HINTIKKA, J. y HINTIKKA, M. P. 1986. *Investigating Wittgenstein*. Oxford. Basil Blackwell.

HINTIKKA, J. 1995. The Phenomenological Dimension. En Smith, B. y Smith, D. W. (eds.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press.

— 1996a. *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half- Truths*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers.

— 1996b. The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl. En Hintikka 1996a.

— 1996c. Wittgenstein as a Philosopher of Immediate Experience. En Hintikka 1996a.

— 1996d. Wittgenstein and the Problem of Phenomenology. En Hintikka 1996a.

KRIPKE, S. 1972. Naming and Necessity. En Davidson, D. y Harman, G. (eds.) *Semantics of Natural Language*. Dordrecht. D. Reidel.

LEE, A. 1999. Wittgenstein's *Remarks on Colour*. *Philosophical Investigations* 22/3: 215-39.

LUGG, A. 2008. El problema del color en Wittgenstein. En Moya, C. (ed.). *Sentido y sinsentido. Wittgenstein y la crítica del lenguaje*. Valencia. Pre-Textos.

MCGINN, M. 1991. Wittgenstein's *Remarks on Colour*. *Philosophy* 66: 435-53.

NOË, R. A. 1994. Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say. *Philosophy and Phenomenological Research* LIV/1: 1-42.

PARK, B.-C. 1998. *Phenomenological Aspects of Wittgenstein's Philosophy*. Dordrecht. Kluwer Academic Publishers.

PUTNAM, H. «The Meaning of Meaning». En *Philosophical Papers*. Volumen 2: *Mind, Lnguage and Reality*. Cambridge University Press.

SPIEGELBERG, H. 1968. «The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's *Phänomenologie* (1929-?). *American Philosophical Quarterly* 5: 244-56.

SILVA, M. 2017. *Colours in the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Londres. Palgrave Macmillan.

STERN. D. 1995. *Wittgenstein on Mind and Meaning*. Oxford University Press.

THOMPSON, J. 2017. Using Colors: Phenomenology vs. Phenomenological Problems. En Silva, M. Ed. 2017.
VENDLER, Z. 1995. Goethe, Wittgenstein and the Essence of Colour. *The Monist* 78: 391-410.
WRIGHT, G. H. von 1996. The Origins and Composition of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. En Luckhardt, C. G. (ed.). *Wittgenstein: Sources and Perspectives*. Bristol. Thoemmes Press.
WESTPHAL, J. 1987. *Colour: Some Philosophical Problems from Wittgenstein*. Oxford. Basil Blackwell.

1 En lo que sigue siempre que hable de conceptos de color se entenderá que me refiero a conceptos y términos de color indistintamente.

2 En lo que sigue suprimiré el acrónimo «OSC» en las referencias a anotaciones particulares de las *Observaciones sobre los colores*. Tan sólo indicaré en números romanos la parte correspondiente de la obra, seguida del número de anotación.

3 Hay que lamentar que la carta de Runge a Goethe no haya sido incluida en la traducción española de GOETHE 1810/1995.

4 En esto el presente ensayo toma una dirección muy diferente de la que encontramos, p. ej., en THOMPSON 2017.

5 Mi hipótesis es que la mejor descripción explícita de la fenomenología que ahora Wittgenstein rechaza es justamente la que se encuentra en algunas anotaciones de OSC. El lector que entienda que la fenomenología es esencialmente la de Husserl (y el primer Heidegger) deberá tener en cuenta dos cosas. La primera, que puede reconstruirse la línea que conecta a Wittgenstein con Husserl, aunque sea sin duda tenue (véase SPIEGELBERG 1968). La segunda, que cabe argumentar que hay formas muy variadas de hacer análisis fenomenológico, por más que la husserliana haya sido históricamente la que ha tenido una proyección mayor. Lo importante, no obstante, es que un paraguas común cobija distintas fenomenologías. Todas comparten algunos principios, aunque se distinguen por sus compromisos específicos. Véase GIER 1981; HINTIKKA 1995b-d; PARK 1998. A juicio del autor de estas páginas las propuestas de Hintikka al respecto son las que arrojan más

luz sobre este tema.

6 En las secciones §§ 4 y 5, más abajo, considero esos argumentos.

7 Véase I, 1 - 2, 23, 52, 67, 72; III, 104, 106, 131 - 2, 156, 161, 171, 174, 197, 201, 203, 235.

8 Véase I, 34 - 42; III, 104 - 6, 156, 207 - 11, 215, 217 - 9, 224, 231.

9 Véase también I, 40; II § 16; III, 3 - 4, 9, 110, 173.

10 Véase I, 17 - 20, 24 - 6, 45 - 7, III, 136 - 41, 146 - 51, 153, 159, 172 - 3, 175 - 9, 181 - 7, 189, 191 - 194, 198 - 200, 239, 242 -3, 252 - 3.

11 Véase I, 33, 49 - 50; III, 107, 152, 216, 246.

12 Véase I, 43 - 44; III, 236 - 7.

13 Esta idea se amplia más abajo, en § 5.

14 La asimilación del sistema conceptual del color a una geometría aparece ya en BT, cap. 5. Se reitera con toda su fuerza muchos años más tarde, en RPP II, §§ 421 y 423. Y en § 426 se cambia del símil y se recurre al de la aritmética.

15 Véase RPP I, §§ 622 - 8, 641 -5; RPP II, §§ 197 - 9, 393, 421 - 5; LWPP I, §§ 42, 220. Sorprende que en esta misma obra, en § 214, Wittgenstein se haga ya eco de las ideas de Goethe sobre el color, en concreto sobre la propuesta de este segundo de que los colores son sombras y de que la luz es blanca. Recuérdese que estas anotaciones están escritas entre octubre de 1948 y marzo de 1949. Cf. LWPP I, iii.

16 Esta línea argumentativa la había desarrollado ya Wittgenstein en RPP II, §§ 421 - 30. Cf. especialmente § 428.

17 Cf. RPP II, §427

18 CANDLISH y WRISLEY 2014 proporciona una reciente panorámica del asunto.

19 Los escépticos ante el ALP consideran que el material de Wittgenstein (tanto en IF como en otros lugares) adolece de la necesaria sistematicidad. Sin embargo, no está claro qué se quiere decir con esto. Así, Stern entiende que muchos intérpretes de Wittgenstein han sobreinterpretado dicho material, viendo en él la apuesta por teorías filosóficas altamente sofisticadas (STERN 1995: 175). En mi opinión, es posible encontrar un punto de equilibrio entre la negación del ALP y la atribución de un argumento con ese grado de

exigencia.

20 EPDS, pp. 195-6, 210, 223-4,229-31.

21 Véase también IF, §§ 289, 293-8, 302, 304. EPDS, pp. 210-1, 223, 230.

22 Véase también EPDS, pp. 223-4, 226.

23 Véase IF, §§ 261, 264, 270-2, 293-4, 296, 304. EPDS, p. 226.

24 EPDS, pp. 209, 226-8, 230.

25 Véase IF, §§ 273-80.

26 Privatus expone su convicción así: «Si otro pudiese conocer lo que [yo] llamo “dolor”, convendría en que uso la palabra correctamente» (IF, § 289). Es decir: si otro pudiese ver lo que yo veo, tener ante sí lo que yo tengo ante mí cuando siento dolor, estaría de acuerdo conmigo en que hago bien al designar eso con la palabra «dolor».

27 En ocasiones, Wittgenstein habla de la «indefinición» del concepto de color. Cf. III, 78.

28 Véase también III, 244-5.

29 «*Aquí*» —en lo que concierne a las sustancias— «el color es un oscurecimiento y si todo él es extraído de la sustancia queda el blanco, y por esta razón podemos llamarlo “incoloro”» (I, 53). En otro lugar, siguiendo la lógica de Goethe, Wittgenstein se pregunta qué clase de proposición es ésta: «La mezcla con lo blanco le quita coloración al color» (II, 3). Sin embargo, la anotación que mejor representa lo que Wittgenstein encuentra digno de reflexión en Goethe es ésta: «¿No es lo blanco aquello que elimina la oscuridad?» (II, 6).

30 En lo que sigue doy por sentado que la discusión que lleva a cabo Wittgenstein en IF de la relación entre el significado y el entendimiento, de una parte, y el seguimiento de reglas, de otro, constituye un todo continuo. Discrepo del proceder de Baker y Hacker, que las separa claramente. La primera en BAKER Y HACKER 1980: cap. 6 y la segunda en BAKER Y HACKER 1985. Salvo por razones editoriales, no veo por qué aquel primer material no debería haberse incluido en el segundo de los libros.

31 Sin embargo, también en *IF* Wittgenstein contempla la opción de que el aprendiz no siga la regla incorrectamente, sino que siga una regla vigente en otro marco de referencia.

Cf. IF, § 206-7.

Aspectos de la filosofía de la psicología de Wittgenstein

RAÚL MELÉNDEZ ACUÑA
Universidad Nacional de Colombia

1. INTRODUCCIÓN

La manera de comprender el peculiar tratamiento que da el Wittgenstein tardío a problemas filosóficos suscitados por nuestros usos de conceptos psicológicos depende en muy buena medida de cómo se comprenda, a su vez, el modo como concibe su actividad filosófica y sus métodos (o terapias, como él mismo las llama; ver IF §§ 133, 255 / 1988: 305, 360) para tratar los problemas filosóficos en general. Con frecuencia, Wittgenstein intercala entre sus reflexiones sobre cuestiones filosóficas específicas aclaraciones acerca de cómo concibe su quehacer filosófico. Muy probablemente, ve la necesidad de hacerlo para evitar que surjan malentendidos acerca de lo que está haciendo y de lo que pretende lograr con ello. Tales aclaraciones serían, claro está, superfluas, si él pensara que el punto de sus observaciones filosóficas se pudiera comprender, sin más, de modo inequívoco, es decir, si creyera que ellas pudieran, por así decirlo, hablar por sí mismas. Sin embargo, sus insistentes indicaciones acerca de cómo entender bien su labor filosófica y los propósitos que persigue con ella, tampoco parecen hablar por sí mismas. De hecho, la concepción de la filosofía del Wittgenstein tardío ha recibido diversas interpretaciones, y, entonces, teniéndola en cuenta y atendiendo a ella, sus exégetas y comentaristas no han dejado de realizar lecturas también muy diferentes —algunas, en cierto sentido, contrarias— de sus observaciones filosóficas sobre los problemas concretos de los que se ocupa.

Hay desacuerdos muy básicos, entre otros, acerca de si el propósito de las investigaciones gramaticales de Wittgenstein es solamente terapéutico y negativo —a saber, eliminar o disolver problemas filosóficos, concebidos como

confusiones conceptuales—, o si sostiene, además, doctrinas y tesis positivas que corrigen las concepciones erróneas que él estaría criticando o refutando. Hay desacuerdos, por ejemplo, sobre si se propone refutar una teoría representacionalista del lenguaje y del significado y defender una teoría del significado como uso, si quiere rebatir el platonismo matemático y proponer una teoría de las proposiciones matemáticas como normas de descripción o reglas gramaticales, si busca rechazar una explicación general de las proposiciones psicológicas en primera persona como descripciones de lo que ocurre en el ámbito privado de la mente y sostener una explicación expresivista de ellas, si ataca el dualismo cartesiano y defender alguna variante del conductismo, etc.…; o si, más bien, trata de ayudar a liberarnos de imágenes o analogías desorientadoras y disipar los malentendidos que surgen de ellas, sin proponer teorías o tesis o explicaciones algunas. Hay también quienes ven un aporte positivo en la gramática filosófica que practica Wittgenstein, pero no en la forma de teorías o tesis filosóficas, sino de una geografía lógica o conceptual de ciertas áreas de nuestro lenguaje. Oponiéndose a ellos, otros resaltan que las observaciones gramaticales de Wittgenstein no apuntan a una geografía lógica a la Ryle, sino siempre a la disolución de una perplejidad filosófica específica. Y, aún concediendo que el propósito de Wittgenstein es eminentemente negativo, subsisten, no obstante, divergencias acerca de cómo busca cumplirlo: si mostrando que al formular y tratar de resolver un problema filosófico se han violado reglas de la gramática de nuestro lenguaje y se ha ido más allá de los límites del sentido o, más bien, ofreciendo analogías alternativas, que ayuden a hacernos conscientes y liberarnos de las analogías o imágenes desorientadoras que nos condujeron hacia la confusión. Así, pues, una manera de ver la concepción de la actividad filosófica del Wittgenstein tardío y una interpretación de la puesta en práctica de dicha concepción en casos concretos, puestas una junto a la otra, pueden o bien iluminarse o bien oscurecerse mutuamente.

Teniendo en cuenta esta suerte de círculo hermenéutico —y con la esperanza de que, más que mareo, se produzca un

poco de iluminación mutua— comenzaré este texto resaltando (en la parte I) algunos aspectos de la concepción terapéutica de la filosofía que Wittgenstein formula expresamente en su obra tardía. No esta de más aclarar que, en todo caso, no se pretende aquí dar *la* interpretación correcta de la concepción de la filosofía de Wittgenstein ni de su filosofía de la psicología, sino, más bien, proponer *una* manera de verlas que muestra coherencia entre ellas y que resalta ciertos aspectos. Y uno de los aspectos que se quiere resaltar es, precisamente, que tanto en la concepción como en la práctica de la filosofía de Wittgenstein es central el propósito de resaltar aspectos para cambiar nuestra manera de ver y pensar las cosas (ver IF, § 144; BT, 275; LEPCR, III § 35, 40, 41. Para los acrónimos, véase las Referencias, al final del capitulo). En esta primera parte, me apoyaré en algunas similitudes que Wittgenstein encuentra entre su práctica de la filosofía y el psicoanálisis de Freud. En la segunda parte se ofrece una interpretación del propósito que persigue Wittgenstein al intentar trazar un plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos. Finalmente, en la tercera parte, selecciono algunas de las observaciones gramaticales de Wittgenstein acerca de los conceptos psicológicos que empleamos en nuestro lenguaje ordinario, para tratar de aclararlas en concordancia con lo dicho en las partes I y II, y para corroborar si ellas, a su vez, le otorgan mayor plausibilidad y contribuyen a entender más cabalmente las consideraciones generales sobre la filosofía terapéutica de Wittgenstein que las anteceden.

2. La filosofía terapéutica de Wittgenstein y algunas de sus similitudes con el psicoanálisis

Tratando de evitar el riesgo de que una interpretación errónea de la concepción del Wittgenstein tardío sobre su práctica filosófica lleve a malentendidos sobre cómo trata cuestiones filosóficas específicas o viceversa, intentaremos comenzar en un punto en el que resulte claro que la concepción y la práctica concuerdan bien. Wittgenstein tiene una conciencia muy lúcida de la importancia que tienen las imágenes en su pensamiento y, en general, de la influencia muy determinante que puede llegar a ejercer una imagen en

la manera como investigamos y pensamos acerca de un asunto. Un ejemplo de ello lo encontramos en la crítica que hace, al comienzo de sus *Investigaciones Filosóficas*, a la que llama «imagen agustiniana del lenguaje». Él dice de ella que es una imagen (*Bild*) de la esencia del lenguaje humano y la caracteriza así: «las palabras del lenguaje nombran objetos —las oraciones son combinaciones de esas denominaciones» (IF, § 1). Si se añade a esto que las oraciones, que son combinaciones de nombres, describen o representan estados de cosas, que son combinaciones de los objetos nombrados, entonces obtenemos la variante de la imagen general del lenguaje como espejo de la realidad que orientó de modo decisivo las reflexiones del joven Wittgenstein en su primera obra, el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

De acuerdo con Wittgenstein (IF, §§ 1, 2 y 5), de esta imagen podemos derivar, en nuestra ansia de dar una explicación general de la función esencial de las palabras, una concepción filosófica del significado: el significado de una palabra es un objeto que le corresponde. Esta concepción general no deja ver claramente cómo funcionan las palabras en la práctica y cómo difieren los usos que les damos en diferentes contextos. Para resaltar estas diferencias y comprender mejor el funcionamiento efectivo de las palabras, disipando la niebla que producen la imagen del lenguaje como espejo y la explicación filosófica del significado de las palabras que se deriva de ella, él propone una imagen y una analogía alternativas, la del lenguaje como un conjunto variopinto de juegos en los que utilizamos las palabras de diversas maneras y la comparación entre significado y uso. Por medio de la comparación con esta otra imagen, vemos las palabras como si fueran piezas que moviéramos siguiendo diferentes reglas en diferentes juegos: «La pregunta «¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a «¿Qué es una pieza de ajedrez?»» (IF, § 108). Nótese aquí la diferencia entre, por una parte, criticar y refutar una teoría del lenguaje, proponer otra y argumentar que esta sí es la verdadera o correcta y, por otra parte, mostrar que una imagen puede, si se la elabora, detalla y precisa, como hace el joven Wittgenstein en su *Tractatus*, dar origen a una teoría filosófica que nos impide ver algunos aspectos del lenguaje,

y tratar de disipar la niebla que la imagen genera, proponiendo una imagen alternativa que permita ver claramente esos aspectos que la otra oscurece.

De la imagen como espejo, más precisamente como representación figurativa, de lo real, dice Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*: «una *figura* [ein *Bild*] nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente» (IF, § 115). Pero si es una imagen que nubla nuestra comprensión, hemos de tratar de liberarnos de ella y de ver las cosas de otra manera, pese a la insistencia del lenguaje, o mejor, de *nuestra* insistencia en repetírnosla. El contraste que presenta Wittgenstein entre la imagen del lenguaje como espejo y la imagen de él como una multiplicidad de juegos, ilustra esta aclaración suya: «El trabajo en filosofía es —como muchas veces el trabajo en arquitectura— en realidad más el/un/ trabajo en uno mismo. En el punto de vista propio. En la manera como ve uno las cosas. (Y lo que uno exige de ellas)» (BT, 275).

Cabe aclarar en este punto que no parece ser la imagen misma la que nos desorienta. Pues una imagen, empleada adecuadamente como objeto de una analogía, puede ayudar a ver ciertos aspectos de lo que queremos comprender. Sin embargo, la imagen se vuelve fuente de confusión y dogmatismo cuando ya no se la emplea como un posible objeto de comparación, sino como un ideal y exigimos de las cosas que queremos explicar que *tienen* que cumplirlo. Les exigimos o las forzamos a que sean como la imagen nos las hace ver. Somos nosotros, pues, quienes nos imponemos dogmáticamente la imagen como ideal, pero, no conscientes de ello, llega a parecernos que son las cosas, independientemente de nosotros, las que *tienen* que ser así, como lo exige el ideal. Esto ocurrió con la imagen del lenguaje como espejo en el *Tractatus*, como el propio Wittgenstein lo reconoce:

> El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire. — ¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos

> lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas. (IF, § 103)

En el *Tractatus,* Wittgenstein no se contentó, pues, con comparar el lenguaje con un espejo o con una figura o con un modelo, para tratar de comprender algunos de sus aspectos, sino que dio el resbaladizo paso de la imagen como objeto de comparación al ideal que se vuelve una exigencia inconsciente y dogmática; y, consiguientemente, buena parte de sus esfuerzos en esta su primera obra se dirigieron a mostrar cómo debe ser el lenguaje, qué condiciones lógicas inexorables ha de cumplir, y cómo debe ser la realidad, qué condiciones metafísicas inexorables tiene que satisfacer, para que el espejo del lenguaje pueda darnos un reflejo puro y cristalino de lo real. Así, una lógica y una metafísica surgieron del ideal; y extraviada la mirada en la imagen transformada en ideal, ya no podemos ver claramente lo que está ante nuestros ojos: la diversidad y complejidad de usos, ni tan puros ni tan cristalinos, que le damos al lenguaje. El ideal entra entonces en conflicto con las diferentes funciones que, en la práctica, hacemos cumplir a las palabras y expresiones de nuestro lenguaje: «Un símil absorbido en las formas de nuestro lenguaje produce una falsa apariencia; nos inquieta: «¡Pues no es *así*!» — decimos. «¿Pero tiene que *ser así*»« (IF, § 112).

Sin tener puestas las gafas del ideal, vistas desprevenidamente las cosas, decimos: «¡Pues no todas las palabras funcionan como nombres, ni todas las oraciones se usan siempre como descripciones de estados de cosas!». Viendo con la gafas del ideal decimos «¡Pero tienen que *ser así*, tienen que ser nombres y descripciones!» y nos extraviamos en la búsqueda de objetos y estados de cosas quiméricos, lo cual conduce a las confusiones que Wittgenstein quiere tratar mediante sus terapias. Surge aquí una dificultad acerca de cómo interpretar el modo como Wittgenstein quiere liberarse de imágenes o analogías a las que hemos llegado a aferrarnos dogmáticamente. La dificultad puede formularse con ayuda de la metáfora de las gafas: ¿Quiere Wittgenstein, como hemos sugerido arriba, simplemente ofrecernos otras imágenes para hacernos conscientes de que vemos a través de unas gafas, para que se

nos pueda ocurrir quitárnoslas, usar otras y dejar de exigir que las cosas tengan necesariamente que ser como las vemos con ellas? ¿O pretende Wittgenstein ayudar a que nos quitemos las gafas para que podamos mirar y comprender directamente cómo es *realmente* lo que veíamos con ellas? Este uso de «realmente» puede ser, sin embargo, un uso persuasivo y potencialmente engañoso, para que aceptemos una manera alternativa de ver las cosas como si fuera ahora *la* verdadera o correcta y no simplemente *una* que permite resaltar otros aspectos de lo que queremos comprender. La comparación que hace el propio Wittgenstein entre su filosofía terapéutica y el psicoanálisis puede ser aquí de ayuda para aclarar este asunto.

En sus *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Wittgenstein, con un ánimo crítico, señala que las explicaciones psicoanalíticas tienen este carácter persuasivo y engañoso:

> Si el psicoanálisis les lleva a decir que realmente piensan esto y esto o que realmente su motivo fue así y así, ello no es asunto de descubrimiento sino de persuasión. (…) Uno piensa que determinados resultados del psicoanálisis son un descubrimiento hecho por Freud e independientes de lo que el psicoanalista pueda persuadir a uno, y lo que yo quiero decir es que ése no es el caso.
>
> Tienen forma de persuasión aquellas proposiciones en particular que dicen: «Esto es *realmente* esto». *Esto* quiere decir: se les ha persuadido a no prestar atención a determinadas diferencias. Esto me recuerda aquel maravilloso lema: «Todas las cosas son lo que son y no otra cosa». (LEPCR III, §§ 33, 34).

Wittgenstein objeta a Freud que quiere hacer ver como descubrimiento o como explicación causal lo que realmente[1] es persuasión. Un ejemplo que ilustra esto es lo que Freud dice sobre lo inconsciente y la manera como nos lo quiere hacer ver Wittgenstein. Este último ha dicho que la imagen del inconsciente como si fuese un sótano secreto y misterioso descubierto por Freud, donde una parte importante, para él la parte esencial, de nuestra *psyché* ha quedado relegada y escondida, puede tener un gran atractivo para muchos. Para

Wittgenstein esta imagen, como muchas otras imágenes cuya explotación filosófica sería fuente de confusión, puede llegar a ser muy desorientadora. Lo puede ser de una manera análoga a como lo sería la imagen, asociada con los teoremas de Cantor, de una realidad matemática «fascinante» (el paraíso de Cantor, del que habla Hilbert) en la que hay una jerarquía infinita de infinitos de diferentes tamaños. Wittgenstein, para restarle encanto y poder de seducción a esta imagen, para disipar la niebla metafísica que rodea y oscurece los teoremas de Cantor sobre los números cardinales transfinitos, propone una manera distinta de verlos: no como descubrimientos asombrosos en una presunta realidad abstracta, sino como innovaciones conceptuales, es decir, invención de analogías y reglas para extender el uso de ciertos conceptos a casos en los que aún no sabemos como aplicarlos. Cantor no descubre lugares exóticos e inexplorados de la realidad matemática, sino que nos muestra cómo aplicar el concepto *tener mayor tamaño* al caso de conjuntos infinitos. Donde nos inclinamos a ver descubrimientos, Wittgenstein quiere persuadirnos para que veamos, más bien, formación de conceptos.

Su estrategia para restarle encanto a la, según él, desorientadora mitología del inconsciente y disipar el misterioso halo que la rodea es, en lo fundamental, la misma. Wittgenstein quiere cambiar nuestra manera de ver el inconsciente: quiere que no lo veamos como un submundo oculto *descubierto* por Freud, en el que hemos confinado deseos e impulsos muy profundos que no quisiéramos reconocer y dejar visibles, sino como la *invención* de una nueva manera de representarse ciertos fenómenos psicológicos. Freud, como Cantor y en general los matemáticos (¿como el mismo Wittgenstein?), no sería un descubridor, sino un inventor, de nuevas maneras de ver y de nuevas formaciones conceptuales, de una nueva manera de pensar:

> Freud reivindica constantemente su condición de científico. Pero lo que ofrece es *especulación* — algo previo incluso a la formación de hipótesis. (…) Pero no hay manera de mostrar que el resultado entero del análisis no pueda ser «engaño». Es algo que las gentes se

> inclinan a aceptar y que les hace más fácil seguir ciertos caminos: hace que ciertos modos de conducta y pensamiento les resulten naturales. Han abandonado un modo de pensar y han adoptado otro.
>
> ¿Podemos decir que hemos expuesto la naturaleza esencial de la mente? «Formación de conceptos». ¿No podía todo el asunto haber sido tratado de manera diferente? (LEPCR, 119).

Wittgenstein propone cómo tratar el asunto de manera diferente. Para él las explicaciones en términos de motivos inconscientes y en términos de motivos conscientes representan dos tipos diferentes de juego de lenguaje y, podría decirse también, dos maneras de pensar. Esto lo ilustra él con el siguiente ejemplo (véase LEPCR III, § 18): Taylor y él caminan en la ribera de un río; de repente Taylor extiende el brazo, empujando así a Wittgenstein al río. Según una explicación en términos de motivos conscientes, Taylor quería señalar algo, según otra, en términos de motivos inconscientes, Taylor odia subconscientemente a Wittgenstein pues se parece a su padre. Wittgenstein afirma de estos ejemplos que ambas explicaciones pueden ser correctas, con lo cual sugiere que son dos maneras muy diferentes (¿hasta el punto de ser inconmensurables?) de explicar lo ocurrido y que no tendría sentido preguntarse cuál es la verdadera. Entonces Freud, para Wittgenstein, no ha descubierto la verdadera causa de que Taylor haya extendido su brazo, sino que propone una nueva manera de representarse o de ver lo ocurrido y persuade a favor de ella.

En la medida en que lo que está diciendo Wittgenstein de Freud, se pueda reformular diciendo: «Esto que hace Freud es realmente persuasión y no descubrimiento» y que este «realmente» ejemplifique un uso persuasivo, entonces Wittgenstein también estaría persuadiendo a favor de una manera de ver lo que hace Freud (justamente persuadir e inventar) en contra de otra (explicar causalmente, hacer ciencia, que es como el propio Freud quiere ver lo que hace).

Wittgenstein reconoce explícitamente que él también hace persuasión (y significativamente lo hace inmediatamente después de decir que Freud no descubre sino persuade):

> He llamado su atención en numerosas ocasiones sobre determinadas diferencias; por ejemplo, en estas clases he intentado mostrarles que la infinitud no es tan misteriosa como parece. Lo que estoy haciendo es también persuasión. Si alguien dice: «No hay diferencia», y yo digo: «Hay una diferencia», estoy persuadiendo, estoy diciendo «No quiero que vean eso de ese modo». (LEPCR III, § 35).

Wittgenstein también quiere, entonces, cambiar la manera de ver y de pensar de la gente. En esto, pues, Wittgenstein, pese a sus observaciones críticas contra Freud, se muestra como un buen discípulo suyo y admite serlo. Habiendo visto como Freud y Wittgenstein habrían practicado ambos la persuasión (si bien a favor de estilos de pensar opuestos, el primero cientificista y el segundo anti-cientificista), veamos ahora cómo Wittgenstein, a diferencia de Freud, ve las explicaciones psicoanalíticas, no como explicaciones causales, sino como *razones*, que son similares a las razones en estética y en filosofía. Estas razones servirían, no para explicar causalmente, sino para hacer más inteligible un fenómeno, verlo de otra manera, darle un sentido viendo aspectos nuevos o diferentes en él, para, así, disipar la perplejidad que nos produce o comprender la impresión que provoca en nosotros.

Así como es muy importante en el psicoanálisis que el paciente reconozca que tiene una enfermedad, que necesita un tratamiento y, luego, que acepte la explicación que el psicoanalista le da de sus sueños, actos fallidos, síntomas neuróticos, etc., asimismo es muy importante para Wittgenstein que aquel a quien él se dirige reconozca que se ha confundido, que requiere de terapia y aclaración filosófica, y que acepte que ha cedido a la inclinación de generalizar y de explicar demasiado a partir de analogías o imágenes desorientadoras. Al volverlas conscientes ellas se harían más inofensivas:

> Si yo rectifico un error filosófico y digo que siempre se ha imaginado esto así, pero no es así, entonces siempre señalo una analogía/ entonces debo siempre señalar una analogía, de acuerdo con la cual uno se ha orientado, y que no es cierta./(…) entonces debo siempre señalar una

> analogía, de acuerdo con la cual se ha pensado, pero que no se ha reconocido como analogía./(…) El filósofo nos proporciona la palabra, con la cual uno/yo/ puede expresar el asunto y volverlo inocuo. (…) Una de las tareas más importantes es expresar de modo tan característico los cursos de pensamiento equivocados, que el lector diga «sí, quería decir exactamente eso». Trazar la fisonomía de cada error.
>
> Podemos responsabilizar al otro de un error solamente si él reconoce que ésta es verdaderamente la expresión de lo que siente./(…) si él reconoce (verdaderamente) esta expresión como la expresión correcta de lo que siente.
>
> Sólo si él la reconoce como tal, es ella la expresión correcta. (Psicoanálisis). (BT 276-7).

Para Wittgenstein, una similitud importante entre las explicaciones psicoanalíticas y las aclaraciones gramaticales que él nos ofrece en su filosofía, y que las diferencia de las explicaciones causales y de las hipótesis empíricas, es que ellas son correctas no porque concuerden con la experiencia, sino porque se aceptan como correctas. Por ello tienen un carácter persuasivo. No son, pues, apelaciones a reglas gramaticales con el fin de sentenciar inapelablemente que alguien, p. ej. un filósofo, las ha violado y, por lo tanto, ha saltado por encima de los límites del sentido, independientemente de si él lo admite o no.

3. PLAN PARA EL TRATAMIENTO DE CONCEPTOS PSICOLÓGICOS

En la primera parte, esbocé una imagen (que aunque es muy parcial y selectiva, espero que sea esclarecedora) de la manera como Wittgenstein concibe su actividad filosófica. Apoyándome en ella, intentaré en esta segunda parte dar una visión, también muy general, de cómo se desarrolla dicha actividad en el caso de la gramática de los conceptos que él llama «psicológicos».

En varios pasajes de sus observaciones sobre la filosofía de la psicología (ver OFP I, § 836; OFP II, §§ 63 y 148), Wittgenstein bosqueja variantes de un plan para el tratamiento de los conceptos psicológicos, que él concibe, en lo fundamental, como una clasificación de dichos conceptos, hecha empleando criterios gramaticales. En estos pasajes, él

propone como característica distintiva de los conceptos psicológicos que, usados en la tercera persona del singular (por ejemplo, en «Él se siente triste»), las oraciones en que aparecen son verificables por medio de la observación —más precisamente, en la observación de la conducta de aquel a quien se atribuye el concepto—; pero usados en la primera persona (como en «estoy ansioso»), se emplean para formar oraciones que no se verifican así. Él sugiere que en este segundo caso dichas oraciones no tienen un carácter informativo, sino expresivo, añadiendo cautamente que esto no es del todo correcto (OFP II, § 63). Es decir, a diferencia del uso en tercera persona, en el que se informa, verdadera o falsamente, qué siente o cómo está el otro, en el uso en primera persona no estoy informando o describiendo cómo estoy o cómo me siento, sino que lo estoy manifestando o expresando verbalmente. ¿Por qué Wittgenstein advierte que esto no es del todo cierto? Probablemente esta advertencia se deba a que él considera problemático afirmar tajantemente que una oración tiene tal sentido o cumple tal función gramatical, independientemente de las circunstancias, esto es, del juego del lenguaje en la que se use. Sería posible imaginarse circunstancias en las que se use en primera persona un concepto psicológico para informar cómo me siento y no para expresarlo verbalmente (esto podría ocurrir, por ejemplo, cuando un paciente en una consulta informa sobre su ansiedad a su psicoterapeuta). Similarmente, se pueden imaginar circunstancias en que se hace un uso en tercera persona de un concepto psicológico, por ejemplo «mi amigo está muy triste» dicho a alguien que ya sabe bien que lo está, no para describirle o informarle acerca de lo que el amigo siente, sino para expresar simpatía y preocupación o para exhortar a que se lo consuele y se lo ayude.

De hecho, Wittgenstein inventa a menudo juegos de lenguaje para hacer patente cierta unilateralidad y dogmatismo en los que solemos caer en nuestros intentos de teorizar sobre el lenguaje y para, cambiando nuestra manera de ver, disuadirnos de explicar y generalizar demasiado. Por esto no resulta plausible atribuirle a Wittgenstein el problemático propósito de rechazar las proposiciones y los

problemas filosóficos como sinsentidos, apelando a la gramática de nuestro lenguaje (en este caso de nuestros conceptos psicológicos), concebida como un conjunto de reglas fijas, invariables e incuestionables que determinan qué tiene sentido decir y qué no. Queremos, más bien, interpretar el plan de Wittgenstein para el tratamiento de los conceptos psicológicos en el mismo espíritu de lo que dice aquí Gordon Baker:

> Podemos considerar volver a moldear algunos de los más conocidos *dicta* de Wittgenstein en la forma de presentar diferentes maneras de ver el uso de nuestras palabras, esto es, diferentes representaciones de la gramática de nuestro lenguaje. (…) Tal vez su objetivo principal no era establecer hechos gramaticales, sino revelar o traer a la atención de lectores *bien dispuestos* aspectos dejados de lado o patrones ignorados en lo que decimos. (Baker 2004: 59; la traducción es mía).

Para hacer distinciones entre los conceptos que él denomina «psicológicos», Wittgenstein también emplea criterios gramaticales, es decir criterios acerca de cómo han de usarse estos conceptos, que a veces son ignorados cuando filosofamos. En una primera y tentativa clasificación (OPF I, § 836), considera la esfera de lo psicológico como la esfera de la vivencia y distingue entre tres subclases de vivencias: experiencias (como las impresiones sensibles), emociones (dirigidas a objetos, como el terror a las arañas, la sorpresa por un encuentro inesperado, la admiración que se siente por alguien, o no dirigidas a objetos, como ciertos tipos de ansiedad) y las formas de convicción (como creer, estar seguro, dudar). En una segunda clasificación, un poco más elaborada (OPF II, §§ 63, 148), distingue entre sensaciones (*Sinnesempfindungen*), imaginaciones (*Vorstellungen*) y emociones (*Gemütsbewegungen*). Como ejemplos de sus observaciones gramaticales podemos mencionar: las sensaciones se caracterizan porque tienen una duración medible, tienen distintos grados de intensidad y nos dan información acerca del mundo exterior; las imaginaciones, a diferencia de las sensaciones, no nos informan sobre el mundo exterior y las producimos a voluntad, a diferencia de las percepciones sensibles; las emociones también tienen

duración (a diferencia de las disposiciones), un curso y unos sentimientos característicos y no nos informan sobre el mundo exterior.

Algunas de estas distinciones gramaticales y otras similares como veremos, son usadas en el tratamiento de confusiones específicas acerca de lo mental. Pero antes de dar algunos ejemplos de esto (véase también Ramos 2001), diremos algo más acerca del propósito que habría perseguido Wittgenstein al intentar estas clasificaciones. En primer lugar, hay que aclarar que al hacerlo no trata, pese a las apariencias, de elaborar una teoría sistemática y completa, ni de hallar la explicación general, correcta del uso de los conceptos psicológicos. Wittgenstein se refiere a veces a estos planes de clasificación como intentos de elaborar un árbol genealógico, en los que quiere resistirse a la tentación de teorizar:

> Quisiera hablar de un árbol genealógico de los conceptos psicológicos (¿Hay aquí una similitud con un árbol genealógico de los conceptos de número?).
>
> La dificultad de renunciar a toda teoría: uno tiene que considerar como algo completo lo que aparece de manera tan evidente como algo incompleto. (OFP I, §§ 722-3).

Lo que, visto como parte de una teoría, luce aún incompleto e insatisfactorio, puede, visto como un medio para otro fin, considerarse como suficiente, como conteniendo ya todo lo que se requiere y se considera pertinente. Ello depende, por supuesto, de cuál sea ese otro fin. Unos parágrafos después de los dos recién citados, Wittgenstein nos dice expresamente cuál es su propósito: «El árbol genealógico de los conceptos psicológicos: Lo que busco *no es la exactitud*, sino una visión global (*Übersichtlichkeit*)». (OFP I, § 895). «Visión global (perspicua, sinóptica o panorámica)» es la expresión que utiliza Wittgenstein para denominar su «manera de ver las cosas», una comprensión que consiste en ver conexiones, similitudes y diferencias (IF, § 122); en el caso que nos ocupa, se trata de conexiones entre los diversos usos de nuestros conceptos. Para ver y resaltar estas similitudes y diferencias se colocan estos usos, unos junto a otros, como objetos de descripción y comparación, en un orden escogido para que ayude a

cambiar nuestra manera de ver las cosas y, cambiándola, permita eliminar problemas filosóficos que son confusiones conceptuales:

> Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. (…) No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras.
>
> Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.
>
> No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias. (IF, §§ 132-3).

Queremos, pues, interpretar los intentos de Wittgenstein de hacer una clasificación de los conceptos filosóficos como intentos de establecer *un* orden, una manera posible de resaltar distinciones entre nuestros usos de tales conceptos, con la finalidad terapéutica de eliminar problemas filosóficos que surgen de pasar por alto o desdibujar tales distinciones, de olvidar esas diferencias. Cada problema filosófico particular exigirá, para su tratamiento, que se seleccionen ciertas de estas distinciones y que se reordenen estos usos. La clasificación podría compararse, pues, con un ordenamiento de *topoi* o lugares comunes generales que pueden aplicarse en casos particulares para elaborar argumentaciones persuasivas, cuyo fin es que no nos planteemos más ciertas preguntas. De todas maneras, queda claro que puede verse lo que pretende hacer Wittgenstein como algo muy diferente a elaborar una teoría o explicación general sobre la compleja y abigarrada lógica de nuestro lenguaje (o de áreas de nuestro lenguaje), que permita afirmar concluyentemente: tiene sentido decir esto, pero no lo tiene decir aquello; también sería muy distinto a prescribir reglas más claras, precisas o adecuadas para el uso de nuestros conceptos, de manera que las imperfecciones,

ambigüedades, vaguedades del lenguaje ordinario no nos enreden en confusiones filosóficas.

4. ALGUNAS APLICACIONES TERAPÉUTICAS DE LA GRAMÁTICA FILOSÓFICA A CONFUSIONES SOBRE EL USO DE CONCEPTOS PSICOLÓGICOS

Una imagen alternativa: expresión en lugar de descripción

En lo que sigue queremos ilustrar en casos concretos cómo una visión perspicua de la gramática de los conceptos psicológicos, como la que busca Wittgenstein, puede aplicarse a la finalidad terapéutica de aclarar y disolver confusiones filosóficas particulares.

Algunas de estas confusiones se arraigan en la imagen del lenguaje como espejo de la realidad y en la concepción general de las palabras y las proposiciones que nos inclinamos a extraer de esta imagen: la función esencial de las palabras es designar objetos, la de las proposiciones es describir hechos o estados de cosas. Dicho de otra manera, todas las palabras funcionan de la misma manera, esto es, como nombres, y todas las proposiciones también funcionan del mismo modo, como proposiciones empíricas, descriptivas. De acuerdo con esta homogeneizante concepción, lo que distinguiría a diferentes tipos de proposiciones es la realidad, o la porción de la realidad, que describen, y no que puedan cumplir funciones diferentes a la descriptiva. Las proposiciones empíricas describirían hechos que ocurren en la realidad empírica. Similarmente, las proposiciones matemáticas describirían hechos que ocurren en la realidad matemática. Cuando le llegue el turno a las proposiciones que consideramos psicológicas, la pregunta sería: ¿Qué realidad es descrita por ellas? Y así como una analogía no cuestionada entre matemáticas y física nos puede conducir al platonismo matemático, una analogía, similar o análoga, entre la psicología y la física puede llevar al dualismo mente-cuerpo. La analogía nos lleva fácilmente a pensar que así como los términos y proposiciones de la física nombran objetos y describen hechos que habitan y ocurren en el mundo físico o material, los términos y proposiciones de la psicología nombran entidades y describen hechos que

habitan y ocurren en un mundo diferente: la mente. Nos inclinamos a concebir la mente, pues, como un ámbito inmaterial, interno, privado: el reino de lo psicológico.

La explicación homogénea de la función de las proposiciones puede llevar también a ignorar la diferencia gramatical que Wittgenstein hace ver entre el uso (o, por lo menos, algunos usos) en tercera y primera persona de los conceptos psicológicos. De acuerdo con tal explicación, tanto en la tercera como en la primera persona usamos tales conceptos para describir e informar: en el primer caso lo que ocurre en el interior de un tercero, en el segundo caso, lo que ocurre dentro nuestro. Esto, a su vez, puede conducir a la idea de que sabemos, y a veces se agrega que lo sabemos de manera infalible, lo que ocurre en nuestra mente, gracias a alguna facultad de introspección o de observación interna, que se concibe como análoga a la percepción sensible (ver, p. ej., Finkelstein 2001: 216; Hacker 1993a: 83-96). Oponiéndose a esta concepción, Wittgenstein propone otra analogía. Él sugiere comparar el uso en primera persona, como ya señalábamos antes, con una expresión o manifestación de lo psicológico y no con su descripción. En el caso de las sensaciones, en particular del dolor, Wittgenstein formula su punto así, en este célebre pasaje de sus *Investigaciones Filosóficas*:

> ¿Cómo se *refieren* las palabras a las sensaciones? —En eso no parece haber problema alguno, ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra «dolor». Aquí hay una posibilidad: Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.
>
> «¿Dices, pues, que la palabra "dolor" significa realmente el gritar?» - Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe. (IF, § 244).

No es necesario atribuirle a Wittgenstein, con base en estas observaciones u otras similares, una teoría expresivista acerca del uso de los conceptos psicológicos en primera persona, que corrija una teoría descriptivista de las mismas. Se trataría, más bien, en concordancia con lo que hemos resaltado ya sobre su concepción de su práctica filosófica, de ayudarnos a liberar de una manera de ver la gramática de dichas expresiones que se ha vuelto una exigencia dogmática y que, vista así, genera algunos malentendidos. Si esa manera de ver nos ha llevado a prejuzgar que todas las proposiciones psicológicas *tienen que* ser descriptivas, bastaría, para superar ese prejuicio, que nos persuadan —por medio de otra imagen, otra analogía, otras gafas, otra manera de ver— de que ellas, en ciertos juegos de lenguaje, *pueden* cumplir otra función. Adviértase que Wittgenstein ofrece aquí, explícitamente, «una posibilidad» y no otra explicación general que se afirme como *la* correcta. No está, entonces, sustituyendo un dogmatismo —«tienen que ser descripciones»— por otro —«tienen que ser expresiones». La actitud anti-dogmática de Wittgenstein se muestra con claridad en estas líneas:

> Sólo podemos salir, pues, al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación —como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar). (IF, § 131).

Wittgenstein propone, pues, como un modelo alternativo, entendido como un objeto de comparación, el de la expresión. Este otro objeto de comparación surge de considerar un posible juego de lenguaje en el que se le enseña a un niño un uso de la palabra «dolor». Se le enseñaría, tal vez, a decir «¡ayyy!» y posteriormente «tengo dolor», en lugar de, o además de, gritar, hacer los gestos y movimientos faciales y corporales que son manifestaciones naturales y compartidas del dolor en nuestra conducta. Podríamos decirlo nosotros, simultáneamente con las expresiones naturales y no verbales del dolor, para que nos imite y mostrarle nuestra desaprobación o decepción, si él

no lo hace. Aprendido así un uso de «tengo dolor», es claro que la palabra «dolor» no funciona, en este caso, como un nombre para designar un objeto oculto en el ámbito privado de la mente, ni la oración funciona como una descripción de un hecho que pueda ocurrir allí o como una afirmación verdadera o falsa acerca de ese presunto objeto.

Privacidad. Conductismo

De acuerdo con el modelo descriptivista o referencialista, que se habría vuelto un prejuicio, la manera más natural de enseñar a un niño *el* uso homogéneo de la palabra «dolor» sería llevarlo a mirar hacia dentro de sí a través de la introspección (¿su percepción o sentido interno?), a concentrarse en ese objeto interior que es su sensación de dolor y a que lo asocie con la palabra. Dicho más brevemente, se trataría de que realice introspectivamente una suerte de bautismo o definición ostensiva privada. Pero el problema con esto no es que ello sea algo muy difícil de lograr para un niño y que sea muy difícil para nosotros llevarlo a que lo haga, sino que no tenemos una idea clara de en qué consistiría, en la práctica, este tipo de aprendizaje. No comprendemos bien qué es eso de bautizar la sensación por medio de la introspección, por no hablar de saber cómo se lograría hacerlo.

Aun imaginando oscuramente que esto que no comprendemos bien pudiera lograrse, surgen otras dificultades en este modelo referencialista y descriptivista del lenguaje psicológico. Suponiendo que el niño luego de persistentes esfuerzos, bautiza sus sensaciones, y que eso fuera ya suficiente para darles su significado, entonces sería también imaginable que él, ¡dándole rienda suelta a su inconcebible creatividad!, se inventara un lenguaje en el que pudiera expresar, para sí mismo, lo que acaece dentro de la privacidad de su mente. Si agregamos al modelo la idea de que este ámbito privado de cada quien puede ser conocido de manera infalible por él, gracias a su ojo interno, pero no puede ser conocido por nadie más (en ese sentido sería privado), entonces este lenguaje sería un lenguaje necesariamente privado, pues sólo su ocurrente inventor puede conocer el significado de sus palabras, dado que el significado sería el objeto designado por ellas. Wittgenstein

muestra la imposibilidad de tal lenguaje, arguyendo, entre otras cosas, que en este supuesto lenguaje no habría manera de determinar si las palabras se usan correctamente o no. Los argumentos de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado pueden verse, no como una concluyente reducción al absurdo de unas tesis representacionalistas sobre el lenguaje y unas tesis cartesianas sobre la mente, ni como demostración indirecta de tesis contrarias a ellas, sino como parte de las estrategias para combatir la adhesión dogmática a imágenes y analogías que hacen plausible dicha posibilidad. Liberados de ellas ya no se plantearían esas perplejidades filosóficas relacionadas con la posibilidad de un lenguaje privado.

Pero esas imágenes y analogías también nos hacen extraviar en perplejidades sobre nuestro uso del lenguaje ordinario para hablar de nuestras sensaciones. Podríamos tratar de imaginar que el niño que, incomprensiblemente, logra bautizar sus sensaciones privadas, no inventa un supuesto lenguaje privado, sino que, más bien, pretende basarse en tales bautismos —el modelo referencialista y descriptivista no nos deja ver cómo más podría ser— para usar los nombres de las sensaciones en *nuestro* lenguaje común. Después de todo, se argüiría, para comprender y usar las palabras con las que hablamos de sensaciones, necesito conocerlas, así como haber aprendido a identificarlas y a nombrarlas. A ellas las conozco sólo por mi propio caso, porque puedo observar directamente mis sensaciones, pero las de los demás están ocultas para mí. Acerca de lo que otros sienten puedo, a lo sumo, albergar sospechas y conjeturas inciertas con base en su conducta: si su conducta es como la mía, cuando tengo la sensación S, entonces presumiblemente el siente S. Wittgenstein recurre al siguiente ejemplo para mostrar que el modelo nos está llevando aquí a un modo confuso de entender la gramática de las sensaciones:

> Supongamos que cada uno tuviera un caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo. — Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa

distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. —¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso?— Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. —No, se puede «cortar por lo sano» por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de «objeto y designación», entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante. (IF, § 293).

Wittgenstein parece estar usando aquí una estrategia que ya ha venido empleando desde el comienzo de sus *Investigaciones Filosóficas* (véase IF, §§ 2, 48): inventarse una situación sencilla en la que valga la descripción de nuestro lenguaje que nos tienta a dar el modelo o la imagen que se está cuestionando y que permita mostrar con claridad, las confusiones a los que conduce; en otras palabras, la estrategia permite volver conscientes y patentes las confusiones latentes que engendra el modelo. Lo que el ejemplo del inaccesible, quizá inexistente o quizá cambiante, escarabajo hace patente es que si las palabras de sensaciones sólo tuvieran significado en virtud de que designan un objeto privado y que, entonces, sólo pudiera conocerse ese significado mirando en la propia mente (esa caja interior cuyo contenido es inaccesible a los demás), entonces ese significado no jugaría ningún papel en nuestro lenguaje, pues daría lo mismo que fuera cualquier cosa o, incluso, que no existiera. Se tendría la ilusión de comprender el significado identificándolo con el objeto privado, pero resulta que de ser así, ese significado no sería compartido, no podría ser comprendido por los demás (¿volvemos al ilusorio lenguaje privado?) o podría no existir. Esta explicación del significado de las palabras de sensaciones, según el modelo de «objeto y designación», se muestra como una confusión, una ilusión.

Wittgenstein bien puede convencernos de que el uso que hacemos de las palabras para sensaciones, y que

Wittgenstein vincula con el significado dándonos una imagen alternativa a la del significado como el objeto designado, no depende en absoluto de la presunta referencia a objetos privados. Pero si seguimos presos de la imagen referencialista del significado, se puede insistir obstinadamente en que las palabras con las que hablamos de las sensaciones sí se usan para designar algo, sólo que ese algo no es un objeto privado, oculto en nuestra mente, sino es algo público accesible a cualquiera: nuestra conducta. Wittgenstein bien puede exhortarnos a ver los usos de las palabras para sensaciones como expresivos y no descriptivos. Pero cautivos de la imagen, podemos, en lugar de cambiar nuestra manera de ver, asimilar y acomodar lo que Wittgenstein sugiere dentro de nuestra imagen: «¿Dices, pues, que la palabra "dolor" significa realmente el gritar?» —Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe». (IF, § 244). Y acomodando lo que él dice en la pertinaz imagen del lenguaje como descripción, podríamos llegar a atribuirle a él una suerte de conductismo, de acuerdo con el cual el lenguaje de la psicología sí describe, pero no un mundo oculto y privado, sino nuestra conducta que es observable y pública[2]. Pero es claro que Wittgenstein no suscribe esta suerte de conductismo lógico, ya que es incompatible con la idea, que él subraya explícitamente, de que no todos los usos de proposiciones con conceptos psicológicos tienen que ser descripciones. Este conductismo sería una confusión más que echa sus raíces tanto en la engañosa imagen del lenguaje como espejo de la realidad, como en una exigencia empirista, verificacionista que él no comparte, a saber, que toda proposición con sentido debe poder verificarse o refutarse por medio de la observación. Como hemos señalado antes, las proposiciones psicológicas en primera persona, como «tengo dolor», tienen usos para expresar el dolor, análogos a un grito y que, entonces, no describen ni afirman nada que pueda ser verdadero o falso, ni que tenga que corroborarse empíricamente.

Wittgenstein, para oponerse a una supuesta privacidad epistémica de las sensaciones, resalta las conexiones esenciales entre lo que decimos acerca de ellas, tanto en

primera persona, como en tercera persona, con sus manifestaciones naturales en la conducta; conexiones tan esenciales que no podríamos hablar de las sensaciones como lo hacemos, si ellas no se manifestaran en la conducta como lo hacen. De ahí que sólo podamos atribuir sensaciones como el dolor (también emociones como la tristeza) a lo que se comporta de modo semejante a los seres vivos que expresan sus sensaciones (y emociones) de los modos naturales y característicos en que lo hacen (IF, § 281).

Las sensaciones no son privadas en el sentido de que sólo yo pueda conocerlas (IF, § 244). En un sentido ordinario, los demás pueden saber perfectamente si tengo dolor. Nuestros criterios públicos para atribuir dolor a otros, o para juzgar si esas atribuciones son correctas, se fundan en las manifestaciones del dolor en la conducta. Y hay casos en que sabemos con total convicción que otro tiene dolor. Imaginemos que un amigo muy querido nuestro está herido y gimiendo desesperadamente. Sería no sólo absurdo, sino también indignante, que dijéramos en tal caso algo como «Presumo que tiene dolor, pues se comporta como yo cuando me duele mucho; pero, en realidad no puedo saberlo con seguridad». No inferimos su dolor de su comportamiento, como cuando aventuramos una hipótesis sobre las causas de algo, sino que lo vemos en él. Su comportamiento es de dolor y, al menos en estos casos de atribuciones de sensaciones que hacemos con completa seguridad, no explicamos, más o menos plausiblemente, su comportamiento como efecto de la sensación, sino que el primero funciona como criterio de la segunda («Un "proceso interno" necesita criterios externos» (IF, § 580)).

Las consideraciones por medio de las cuales Wittgenstein objeta al modelo gramatical que conduce a pensar que las palabras de sensaciones tienen significado porque refieren a un objeto que sólo el que tiene las sensaciones puede conocer, no implican que él esté negando que haya sensaciones. Wittgenstein tampoco suscribe una forma de conductismo ya no lógico, sino, podría decirse ontológico o metafísico; es decir, un conductismo que las sensaciones en realidad no existen y que lo que sí existe es la conducta. Sus observaciones gramaticales sobre el lenguaje de la psicología

y sus conexiones con la conducta que manifiesta lo psicológico, no constituyen una toma de posición en la disputa metafísica entre dualismo cartesiano y conductismo materialista. Wittgenstein anticipa este malentendido acerca de sus observaciones gramaticales y replica así:

> «¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?»—Si hablo de una ficción, se trata de una ficción *gramatical*. (IF, § 307).
>
> «Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor». —¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! —«Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada». —No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada pueda decirse. Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí.
>
> La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un solo* modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos —sean estos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere. (IF, § 304).

Wittgenstein deja claro aquí que no quiere dar respuesta a una pregunta de carácter ontológico. Quiere, más bien, disolver esa pregunta y eliminar la paradoja a la que conduce (las sensaciones no son un algo, pero tampoco son nada), liberándose de una imagen del lenguaje que nos hace extraviar en esas preguntas y perplejidades. Se trata, una vez más de la imagen del lenguaje como representación de la realidad y de sus proposiciones como cumpliendo todas la misma función.

Mediante nuestra interpretación de algunas de sus observaciones sobre filosofía de la psicología hemos querido ilustrar cómo Wittgenstein busca eliminar problemas y perplejidades filosóficas, proponiendo maneras alternativas de ver el funcionamiento, la gramática, de las palabras y proposiciones con las que confusamente formulamos dichos problemas y perplejidades. Para este propósito Wittgenstein

hace uso, en sus terapias filosóficas, de ejemplos, muchas veces ficticios, como objetos de comparación, que permiten ver ciertos aspectos en lo que queremos comprender mejor. Este uso es, en ciertos respectos, análogo al uso que se puede hacer de ciertas comparaciones para que una persona llegue a ver de modo diferente un dibujo que puede verse de varias maneras, como el célebre dibujo del pato-conejo. A alguien que sólo lo ha visto como conejo, se le puede tratar de curar su ceguera para el aspecto-pato, poniendo el dibujo al lado de otros similares (objetos de comparación), algunos de los cuales pueda reconocer claramente como los de un pato. Esto con la esperanza de que fulgure para él el aspecto que no ha logrado ver.

Concluimos, pues, sugiriendo apenas esta prometedora analogía entre el ver aspectos, en el caso de la percepción visual, y el resaltar aspectos desatendidos de la gramática de nuestro lenguaje; una analogía que, sin duda, amerita un examen bien cuidadoso y detenido.

REFERENCIAS[3]

Obras de Wittgenstein

1988. *Investigaciones filosóficas*. [IF] Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México, D.F. y Barcelona: Universidad Nacional Autónoma de México y Editorial Crítica.

1992. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. [LEPCR] Traducción de Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. 1992.

2000. *The Big Typescript. Ludwig Wittgenstein - Wiener Ausgabe*. Volumen 11. [BT] Editado por Nedo, M. Viena: Springer-Verlag. 2000.

2006a. *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. Volumen I. [OFP I] Segunda edición corregida. Traducción de Luis Felipe Segura. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

2006b. *Observaciones sobre filosofía de la psicología*. Volumen II. [OPF II] Segunda edición corregida. Traducción de Luis Felipe Segura. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Obras sobre Wittgenstein

BAKER, G. 2004. *Wittgenstein´s Method. Neglected Aspects. Essays on Wittgenstein by Gordon Baker*. Editado por Katherine J. Morris. Oxford: Blackwell.

BUDD, M. 1991. *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Londres y Nueva York: Routledge.

CARNAP, R. 1978. Psicología en lenguaje fisicalista. En *El positivismo lógico*. Editado por A. J. Ayer. México: Fondo de Cultura Económica.

DAY, W. and KREBS, V. J. 2010. *Seeing Wittgenstein Anew*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press.

ELLIS, J. and GUEVARA, D. 2012. *Wittgenstein and the Philosophy of Mind*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.

FINKELSTEIN, D. H. 2001. Wittgenstein's «Plan for the Treatment of Psychological Concepts». In *Wittgenstein in Americ*. Editado por Timothy McCarthy y Sean C. Stidd. Oxford: Clarendon Press.

HACKER, P. M. S. 1993a. *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part I Essays*. Volumen 3 de *An Analytical Commentary on the «Philosophical Investigations»*. Oxford, UK y Cambridge, USA: Blackwell.

HACKER, P. M. S. 1993b. *Wittgenstein. Meaning and Mind. Part II Exegesis §§ 243-427*. Volumen 3 de *An Analytical Commentary on the «Philosophical Investigations»*. Oxford UK y Cambridge USA: Blackwell.

— 1998. *Wittgenstein. La naturaleza humana*. Traducción de Raúl Meléndez Acuña. Bogotá: Editorial Norma.

RAMOS, J. 2001. Confusiones gramaticales acerca de lo mental. En *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Editado por Juan José Botero. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

RIBES, E. 2009. Wittgenstein y la psicología. En *Wittgenstein en Español*. Editado por Silvia Rivera y Alejandro Tomasini. Remedios de Escalada. Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.

SCHULTE, J. 1987. *Erlebnis und Ausdruck. Wittgensteins Philosophie der Psychologie* München. Viena: Philosophia Verlag.

— J. 1989. *Wittgenstein. Eine Einführung*. Stuttgart: Reclam.

---

1 Es difícil no sospechar que Wittgenstein también quiere

persuadirnos a favor de una manera de ver lo que hace Freud. Más adelante veremos que Wittgenstein reconoce que él también, como dice de Freud, practica la persuasión y trataremos de mostrar que lo hace no sólo en el caso de sus observaciones sobre el psicoanálisis, sino también, en general, en su obra tardía. Cabe sospechar también que cuando se quiere sugerir que Wittgenstein *realmente* no teoriza, ni propone tesis, sino que persuade para cambiar nuestra manera de ver las cosas y llevarnos a notar ciertos aspectos en ellas, queremos también nosotros persuadir a favor de cierta manera de ver su actividad filosófica tardía.

2 Este conductismo lógico fue sostenido, de hecho, por Carnap:

Toda proposición de psicología puede formularse en lenguaje fisicalista. Para decir esto en el modo material de hablar: *todas las proposiciones de psicología describen acontecimientos físicos, a saber, la conducta física de los humanos y de otros animales* (CARNAP 1978: 171).

3 En las citas de pasajes de Wittgenstein se ha optado por usar las abreviaturas que aparecen en las referencias bibliográficas de sus obras listadas en esta bibliografía.

Wittgenstein: descripciones y estados mentales[1]

NEFTALÍ VILLANUEVA FERNÁNDEZ
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

Un Wittgenstein, dos Wittgensteins, tres Wittgensteins. Hay filósofos en la profesión que han pasado al menos parte de su carrera pensando que las descripciones «el primer Wittgenstein» y «el segundo Wittgenstein» hacían referencia a dos personas distintas. A veces, con la mención del «tercer Wittgenstein», puede llegar a tenerse la impresión de que las cosas son incluso más complicadas, como en el caso de Brueghel el viejo y Brueghel el joven, que no eran en realidad dos personas, sino cuatro. Quienes defienden, además del confinamiento unipersonal de Wittgenstein, la continuidad de la filosofía wittgensteiniana, en concreto, la continuidad entre el *Tractatus* y su producción posterior, suelen hacerlo argumentando en favor de una interpretación «resuelta» de esa primera obra. Según la interpretación «resuelta» («*resolute*», decidida, firme), las posiciones acerca del lenguaje del primer Wittgenstein resultan compatibles con las contenidas en su obra posterior porque están presentadas meramente con la intención de mostrar las limitaciones de ese tipo de afirmaciones. La intención de Wittgenstein en el *Tractatus* no habría sido otra que la de explorar el alcance, pero también los límites, de una determinada concepción del lenguaje. Una vez expuestas las dificultades de esta teoría, el resto de su obra queda abierto a una caracterización más positiva, en ningún caso una teoría completa, de cómo funciona en realidad el lenguaje.

Intentaremos en este trabajo contribuir a la disputa entre los nuevos y los viejos wittgensteinianos (*vid*. Crary 2000, Read 2011) procurando que nuestros resultados sean a la vez sorprendentes, en el buen sentido, para los conocedores de la bibliografía relevante, e informativos para los lectores menos acostumbrados a los recovecos de los estudios acerca

del filósofo austríaco. El propósito de este trabajo es explorar la hipótesis de que determinados elementos centrales del análisis wittgensteiniano de los verbos psicológicos y de la intencionalidad pueden rastrearse desde sus primeros escritos hasta *On Certainty*[2].

Defenderemos que es crucial para entender la disputa acerca de la continuidad en el pensamiento de Wittgenstein prestar atención a determinados rasgos del pensamiento maduro de este autor a la luz de algunas de las ideas que marcaron sus inicios. En concreto, argumentaremos que la tesis de que *algunos atribuciones de estados mentales no son descripciones* está inspirada en el mismo tipo de ideas que le llevaron a defender en T 5.542 que expresiones como «*A* cree que *p*» carecían de sentido.

Los rasgos centrales de la noción de descripción que se introduce en su producción temprana aparecen de un modo recurrente en los escritos de Wittgenstein. Mostraremos que estos rasgos están ligados con algunas de las ideas centrales de la concepción del lenguaje recogida en el *Tractatus*. En este sentido, este trabajo apoyará la labor de quienes defienden una interpretación continuista de la filosofía de Wittgenstein. Para incomodidad de algunos, sin embargo, lo haremos del modo menos propicio para los intereses de los nuevos wittgensteinianos, aquellos que piensan que el *Tractatus* era simplemente un ejercicio de demolición de la teoría representacionalista del lenguaje, llevado a cabo por Wittgenstein a través de una enorme reducción al absurdo.

Al decir cosas como «Luis cree que ese libro está delante de la televisión», «Pedro sabe que la biblioteca está en un edificio independiente», «Juan espera que el cuchillo no se haya perdido», etc. no estamos *describiendo* cómo son las cosas. Podemos describir lo que hay a nuestro alrededor, decir con verdad que el ordenador está sobre la mesa, o que el flexo lleva funcionando más de veinte años, y también describimos cosas que ocurrieron hacen mucho tiempo, que no hemos llegado a vivir, como la entrada de los nazis en París o la cara de sorpresa de los que miraron por primera vez por los telescopios de Galileo y vieron los montes y valles de la luna. Lo que podemos describir no está determinado por nuestra propia experiencia, ni siquiera por

aquello que podemos percibir mediante los sentidos; podemos describir la reacción de un perro ante un ultrasonido que está fuera del espectro de lo que el oído humano nos permite percibir. Sin embargo, no describimos lo que le pasa a Luis cuando decimos que cree que el libro está delante de la televisión, ni algo que hay dentro de Juan cuando decimos que espera o que teme que el cuchillo no se haya perdido. «Creer» y «saber», junto a otras expresiones, no tienen la función de describir cómo son las cosas. Wittgenstein defendió esta idea, como mostraremos, desde su producción temprana hasta sus últimos escritos. Tanto las razones con las que apuntaló esta posición como la posición misma se fueron enriqueciendo a lo largo de los años, pero hay un hilo conductor constante entre las sucesivas aproximaciones al análisis de estas expresiones que puede resultar extraño a quien esté acostumbrado a pensar en Wittgenstein como una especie de Jeckyll y Hyde de la filosofía. Las razones que llevan a Wittgenstein en el *Tractatus* a rechazar que «*A* cree que *p*» sea una descripción de un estado de cosas son fundamentalmente las mismas que lo llevan a decir en *On Certainty*, al final de su producción, que «pensar» y «creer» no son dos estados distintos. En ambos casos, su posición depende de lo que Wittgenstein entiende por *describir*, y lo que conocemos y creemos no se expresa a través de descripciones.

Comenzaremos caracterizando en la sección 2 la posición de Wittgenstein con respecto a las descripciones en el *Tractatus* y su impacto sobre el análisis de las atribuciones de estados mentales. Defenderemos que la teoría relacional atacada en el *Tractatus* es incompatible con determinadas ideas que son centrales a la concepción del lenguaje expresada en esta obra de Wittgenstein. El objetivo del resto del trabajo es mostrar cómo el compromiso con que las atribuciones de estados mentales no son de naturaleza descriptiva se va enriqueciendo en la obra posterior, hasta *On Certainty*. Al contexto en el que esa posición ha de interpretarse se añadirán, por un lado, sus ideas acerca de la taxonomía de los estados mentales, y a eso dedicaremos la tercera sección, y, por otro lado, en la cuarta sección, nuevos argumentos para defender que estados mentales como saber

y creer no se describen.

2. Descripciones y atribuciones de estados mentales antes de 1920

El objetivo de esta sección es arrojar luz sobre dos proposiciones del *Tractactus*: 5.541 y 5.542. En ellas, Wittgenstein rechaza una de las alternativas relacionales propuestas por Russell. Mostraremos que los argumentos de Wittgenstein en contra de la posición de Russell están estrechamente relacionados con algunas de las ideas centrales de la teoría figurativa del lenguaje, de las que se deriva su concepción de las descripciones.

2.1. La teoría figurativa del lenguaje

La noción de descripción y el tratamiento que Wittgenstein ofrece en el *Tractatus* de las atribuciones de estados mentales se producen en un marco teórico muy específico. Comenzaremos con unas notas sobre esta posición general. La concepción figurativa del lenguaje es una teoría del significado: nos dice qué significan las palabras y cómo significan lo que significan. Tiene, pues, un pie en el lado de la ontología y otro en el lado del lenguaje. De acuerdo con esta concepción figurativa, la realidad está compuesta de objetos que se combinan para formar estados de cosas. Cuando esos estados de cosas «son el caso» tienen el estatuto de hechos, y el mundo es el conjunto de todos los hechos. En el lado del lenguaje, tenemos también entidades atómicas que se combinan formando proposiciones. Las proposiciones significan estados de cosas, y pueden hacerlo en virtud de la relación interna que se establece entre los constituyentes de las proposiciones y los constituyentes del estado de cosas en cuestión: «el ordenador», «está sobre» y «la mesa», constituyentes de «el ordenador está sobre la mesa»—por ofrecer una versión simplificada, imprecisa—tienen con otras expresiones del lenguaje posibilidades de combinación análogas a las que el ordenador, estar sobre y la mesa tienen con respecto a otros objetos. La conexión entre las expresiones y los objetos se establece a través de un método de proyección, como el que nos permite representar la distancia entre los objetos de una escena mediante las reglas de la perspectiva. Por eso la proposición «el

ordenador está sobre la mesa», cuando se usa junto con el método de proyección, puede representar que el ordenador está sobre la mesa. Si este estado de cosas es un hecho, si es el caso, entonces la proposición será verdadera; falsa, en caso contrario.

La pregunta acerca de la identidad de los elementos de la ontología es menos importante en el *Tractatus* que la pregunta acerca de la individuación formal de los mismos. Así, Wittgenstein se permite expresarse de un modo que no es particularmente preciso acerca de qué son los objetos (nos dice que son incoloros en T 2.0232[3] y da precisamente a los colores como ejemplo de objetos en WLC, p. 120), lo cual ha dado lugar a distintas interpretaciones sobre su naturaleza (*vid.* e. g. Hacker 1997: 66; Frascolla 2007: 11; White 2006: 26; McGinn 2006: 7; Pears 1987: 89; Hintikka 2000: 14). Por otra parte, la individuación de los objetos está determinada por el modo en el que estos pueden aparecer en distintos estados de cosas, por sus posibilidades de combinación (T 2.011, 2.0123 y 2.011), y esto es compatible con la idea de que propiedades y relaciones son también objetos (NB, p. 65). A Wittgenstein, como a Russell (*vid.* Russell 1986: 160), le interesa menos la naturaleza física de los átomos, que su naturaleza lógica. Es la naturaleza lógica de los objetos, su forma, la que determina la forma de los estados de cosas. La relación interna entre la forma de las proposiciones y la forma de los estados de cosas es lo que permite que las proposiciones signifiquen lo que significan. La ontología del *Tractatus* es una concepción de cómo son las cosas al servicio de una explicación del significado.

La somera caracterización que acabamos de ofrecer de la concepción figurativa del lenguaje está centrada en algunos de los rasgos menos controvertidos de la misma, en las líneas fundamentales de la posición de Wittgenstein acerca del significado en el *Tractatus*. No hacen falta más detalles acerca de esta posición para entender la noción de descripción que en esta obra se utiliza, que a su vez es compatible con lo expresado en otros de sus escritos anteriores a 1921, como los NB.

2.2. **Las descripciones y la teoría figurativa del significado**

En ocasiones encontramos en el *Tractatus* el término «descripción» para hablar de un determinado tipo de sintagma nominal (T 2.02331, T 3.144), una herramienta cuya función es apuntar a un objeto, pero distinta de los nombres propios —el mismo sentido en el que se habla de «descripciones» en la discusión acerca de las «descripciones definidas». Sin embargo, el uso más frecuente del término en esta obra tiene que ver con una extensión de esta acepción, de acuerdo con la cual lo que describe no son ya determinado tipo de sintagmas nominales, «el tal y tal», sino las proposiciones (*vid.* e. g. T 4.016 y T 4.023). Las proposiciones no describen objetos, sino estados de cosas, determinadas combinaciones de objetos, a los que Wittgenstein a veces llama «situaciones» (NB, p. 38). Estas dos acepciones tienen un importante rasgo en común, no obstante: los sintagmas nominales encabezados por un artículo determinado y las proposiciones describen las propiedades externas de objetos y estados de cosas respectivamente, pero pueden describir estas propiedades externas en virtud de las propiedades internas de estos objetos y estados de cosas (T 4.023, NB, p. 38). En el caso que más nos interesa, una proposición solo puede describir un determinado estados de cosas porque hay una relación interna entre la forma de la proposición y la forma del estado de cosas, donde la forma está determinada por la «esencia» de los constituyentes (objetos para los estados de cosas, objetos-palabras para las proposiciones). Como hemos visto, cada objeto se individúa por sus posibilidades de combinación y es esencial a los objetos poder formar parte de los estados de cosas. Al combinarse de determinada manera, un conjunto de objetos da lugar a un estado de cosas que hereda su forma, su estructura de las posibilidades de combinación de sus constituyentes, de la forma de sus constituyentes. Las proposiciones son hechos, estados de cosas que son el caso, que pueden representar otros estados de cosas en virtud de esta relación interna que se establece entre la forma de la proposición y la forma del estado de cosas. Cuando esta conexión se da entre la proposición y aquello que la proposición figura, decimos que la proposición *describe* ese estado de cosas.

Las proposiciones nos hablan, por tanto, de cómo son las cosas, nos dicen que el ordenador está encima de la mesa o que la ventana está cerrada. Describen estos estados de cosas a través de sus propiedades externas: nos dicen de la ventana que está cerrada, pero estar cerrada o abierta no es una propiedad esencial de la ventana, es una propiedad externa de la misma. Sin embargo, pueden describir los estados de cosas que describen porque hay una relación interna entre las posibilidades de combinación de los constituyentes de la proposición y las posibilidades de combinación de los constituyentes de los estados de cosas que describen, como hemos visto.

¿Qué puede, por lo tanto, describirse y qué no puede describirse según el *Tractatus*? Si las proposiciones describen las propiedades externas y describen estados de cosas, solo puede describirse aquello que puede ser o no ser el caso (T 5.034). Las proposiciones solo son proposiciones genuinas si pueden ser tanto verdaderas como falsas (*vid.* Hacker 2001: 14); no puede describirse lo que está «excluido de la ley de la causalidad» (T 6.362).

T 5.541 y T 5.542

Este es el contexto en el que situar T 5.541 y T 5.542, las proposiciones en las que Wittgenstein aborda el significado de expresiones como «*A* cree que *p*».

> 5.541
>
> A primera vista parece que una proposición podría entrar en otra de diferente modo.
>
> Especialmente en ciertas formas proposicionales de la psicología, como «*A* cree que *p* acaecerá» o «*A* piensa *p*», etc.
>
> A una consideración superficial puede parecer que la proposición *p* está en una cierta relación con el objeto *A*.
>
> (Y en la moderna teoría del conocimiento (Russell, Moore, etc)., estas proposiciones se han concebido de este modo).
>
> 5.542
>
> Pero es claro que «*A* cree que *p*», «*A* piensa *p*», «*A* dice *p*», son de la forma «“*p*” dice *p*»; y aquí se trata no de la coordinación de un hecho y un objeto, sino de la coordinación de hechos por la coordinación de sus

objetos.

Wittgenstein rechaza, en primer lugar, la teoría relacional russelliana. De acuerdo con algunas de las alternativas para el análisis de expresiones como «*A* sabe que *p*», o «*A* cree que *p*», defendidas por Russell en los primeros años del siglo XX, la proposición expresada por estas oraciones estaba constituida por una relación entre los objetos *A* y *p*. «*A* cree que *p*» y «la taza está sobre la mesa» compartirían, pues, la misma forma: en ambas se nos diría que un objeto está en determinada relación con otro; A y p en la primera oración, la taza y la mesa en la segunda. En términos de Frege (Frege 1904/1980), en correspondencia con Russell, si «Copérnico pensó que las órbitas planetarias eran circulares» es una proposición verdadera es porque Copérnico se encuentra en una determinada relación —la de tomar como algo verdadero— con el pensamiento de que las órbitas planetarias son circulares.

A este primer intento relacional de dar cuenta del significado de estas oraciones, sucede la Teoría de la Relación Múltiple, desarrollada a partir de 1910 por Russell, y que sostiene que aquel a quien atribuimos una determinada actitud proposicional, como saber o creer, se encuentra en realidad en una relación con todos los componentes de la proposición que cree o sabe. Así, si «Pedro cree que la lata está encima de la mesa» es verdadera, será porque Pedro está en una determinada relación con la lata, con la mesa y con la relación que expresa «está encima de».

Las objeciones de Wittgenstein contra esta teoría relacional están documentadas alrededor del verano de 1913. En mayo de ese año Wittgenstein se había reunido con Russell y le había expresado sus preocupaciones acerca del manuscrito que estaba preparando, *Theory of Knowledge* (Pears 1989: 169). En junio de ese año, Wittgenstein escribe a Russell:

Puedo ahora expresar mi objeción a tu teoría del juicio con más exactitud: creo que es obvio que de la proposición «A juzga que (dice que) a está en la Relación R con b», si se analiza correctamente debe seguirse directamente la proposición «aRb .v. ~ aRb», sin usar ninguna otra premisa.

Tu teoría no satisface esta condición (NB, p. 121)

En esencia, la teoría de la relación múltiple no excluye la posibilidad de que aquello que se sabe, que se cree, etc., no tenga sentido. Las proposiciones tienen sentido porque son bipolares, es decir, pueden ser verdaderas y pueden ser falsas. «*A* cree que *aRb*»será verdadera si *A* está en una determinada relación con *a*, con *R* y con *b*, independientemente de si «*aRb*» es una proposición, es decir, independientemente de si puede ser verdadera y falsa. Si Luis está en la apropiada relación con Pedro, su pluma, el bolsillo de su camisa y la relación que expresa «lleva dentro de», podemos decir con sentido tanto que Luis cree que Pedro lleva la pluma dentro del bolsillo de la camisa como que Luis cree que Pedro lleva el bolsillo de la camisa dentro de la pluma. La segunda posibilidad no puede estar excluida de modo contingente por el hecho de que Luis nunca se encuentre en esta relación, debe estar excluida de modo necesario por la teoría, piensa Wittgenstein. La teoría no puede condonar como proposicional algo que no puede ser verdadero. Esta misma objeción aparece en (NL, 95, y T 5.422). Las proposiciones son el objeto de nuestras actitudes proposicionales, y no tiene sentido pensar que podamos tener como objetos de nuestras actitudes algo que no cumple con el principio de la bipolaridad y que, por tanto, no es de naturaleza proposicional.

La objeción que se deriva de 5.542 tiene, sin embargo, un alcance más amplio y afecta no solo a esta versión concreta de la teoría de la relación múltiple, la del Russell de *Theory of Knowledge*, sino que hace incompatible cualquier tipo de teoría relacional con algunas de las ideas centrales del *Tractatus*. La teoría relacional es inviable, dice Wittgenstein, porque «*A* cree que *p*» es de la forma «“*p*” dice *p*». «“*p*” dice *p*» es una pseudo-proposición: con ella tratamos de apuntar a la relación interna que se establece entre la proposición «*p*» y el estado de cosas *p*. Esta relación interna no puede describirse. Las relaciones internas se dan necesariamente, por lo tanto no forman parte de aquellas cosas que pueden representarse a través de las proposiciones. Las construcciones que intentan representar estas relaciones internas son sinsentidos. La relación que hay entre el estado

de cosas *p* y la proposición que describe ese estado de cosas no puede a su vez describirse, no está sujeta a «las leyes de la causalidad». No hay razones empíricas que hagan que «"*p*" dice *p*» sea verdadera o falsa. «"*p*" dice *p*» no es una proposición, no describe un estado de cosas.

De la misma forma, «*A* cree que *p*», «*A* sabe que *p*», etc. son *sinsentidos*[4]. La relación entre la creencia de *A* y lo que *A* cree es interna, no puede describirse. «*A* cree que *p*» y «*A* sabe que *p*» nos hablan de algo ajeno a las leyes de la causalidad, de algo que no puede decirse, que no puede describirse. Ninguna alternativa relacional para el análisis de las adscripciones de creencia o de conocimiento resultará exitosa, de acuerdo con este argumento, porque estas adscripciones no son de naturaleza proposicional. Yo puedo creer que el ordenador está encima de la mesa o que el ordenador no está encima de la mesa, pero no hay un hecho empírico que se corresponda con mi creencia de que el ordenador está encima de la mesa, ni con la creencia de que no está encima de ella. Lo que hago al adscribir una creencia no es formar una proposición que estará relacionada internamente con un estado de cosas que puede o no ser el caso, no es describir.

Este rechazo de la teoría relacional por parte de Wittgenstein (T 5.541 y 5.542) no es interpretable al margen de la caracterización de la noción de descripción que hemos introducido más arriba, a su vez deudora de algunas de las intuiciones centrales de la concepción figurativa del lenguaje. Algunas de estas intuiciones y la caracterización de las descripciones que de ellas se deriva seguirán presentes, como veremos, en el modo de pensar de Wittgenstein, y apoyarán un análisis muy similar de expresiones como «*A* sabe que *p*», hasta *On Certainty*. Antes de abordar la evolución de la noción de descripción, nos detendremos en la taxonomía para los estados mentales que desarrolla Wittgenstein a partir de 1930. Saber y creer son un tipo muy especial de estados mentales, son *disposiciones*. Entender las características peculiares de estos estados mentales servirá para acercarnos progresivamente a las razones por las que las adscripciones de los mismos no son de naturaleza descriptiva.

3. WITTGENSTEIN Y LOS ESTADOS MENTALES A PARTIR DE 1930. UNA TAXONOMÍA EN CONSTRUCCIÓN

Al igual que lo fue para la interpretación de T 5.542 en la sección anterior, es útil partir ahora de la posición de Russell al analizar la concepción wittgensteiniana de los estados mentales a partir de 1929-1930, fecha comúnmente asociada con el inicio del llamado «período intermedio» de la producción de Wittgenstein. En este caso, la posición que nos interesa es la que mantuvo Russell acerca del análisis de expresiones como «*A* cree que *p*» en *The Analysis of Mind* (Russell 1921). Defiende Russell en esta obra (Conferencia XII) que lo que caracteriza a mi creencia de que esta tarde va a llover, frente a mi miedo de que llueva esta tarde, o mi esperanza de que esta tarde llueva, por ejemplo, no tiene que ver con el objeto de la actitud proposicional. En los tres casos, el contenido de mi estado es el mismo. Cambia, sin embargo, la sensación que yo tengo con respecto a ese contenido. No es lo mismo, según Russell, la sensación que acompaña a «que esta tarde llueva» cuando temo que esto ocurra y cuando creo que va a ocurrir, o cuando lo deseo. En el caso de la creencia, el contenido va a acompañado de un *sentir* particular, distinto del miedo o la esperanza.

Uno de los objetivos fundamentales de la caracterización wittgensteiniana del significado de expresiones como «*A* cree que *p*» será a partir de 1929 oponerse a esta idea de Russell de que tener una creencia es sentir algo con respecto a un contenido. Wittgenstein distinguirá entre estados mentales como saber, creer, comprender, etc., a los que llamará «disposiciones», y el resto de nuestros «estados de conciencia», categoría que incluye sentires, emociones, imágenes, etc.

Cuando usamos la etiqueta general «estados mentales» podemos estar hablando de un gran número de cosas. Aunque en ocasiones Wittgenstein parezca tentado de establecer criterios generales que distingan a todos los estados mentales (RPP II, §§ 63 y 148), ni siquiera en la cúspide de estas olas de optimismo se muestra completamente convencido. Así, su afirmación de que todos los verbos psicológicos se caracterizan porque la tercera

persona del singular está ligada a la observación mientras que la primera persona del singular no lo está (RPP II, § 63) aparece inmediatamente seguida del jarro de agua fría «((esto no es enteramente correcto))». La mayor parte de los textos dedicados a partir de *The Blue and Brown Books* a la caracterización de lo que llamamos «estados mentales» se centran en explorar la diversidad de fenómenos que cubrimos con esta etiqueta. Wittgenstein se muestra por lo general en este tema, como en otros, más preocupado por los problemas que puede generar pasar por alto diferencias importantes en nuestro uso del lenguaje que por desarrollar una teoría. En esta sección ofreceremos una versión idealizada de sus intentos de sistematización del vocabulario psicológico, pero sobre todo insistiremos en la distinción que resulta crucial para defender la tesis central de este trabajo: la distinción entre estados de conciencia y disposiciones.

3.1. **Una taxonomía para las atribuciones de estados mentales**

Ya al comienzo de *The Blue Book* (BB, p. 18), Wittgenstein se queja de la cantidad de problemas que genera la equivocidad de la expresión «estado mental», que usamos a veces para referirnos a los estados de conciencia y otras para hablar de «mecanismos mentales hipotéticos». Estos «mecanismos mentales hipotéticos» (BB, p. 41; *vid.* PG, § 41) serán los estados mentales que más tarde llamará «disposiciones». El catálogo de las disposiciones incluye saber (e. g. PG, § 6), comprender (e. g. PG, § 41; Z, §§ 74 y 84; PI, § 154; RPP II, § 43), creer (e. g. PI, Parte II, X; LW, p. 12), pero también esperar (en expresiones como «espero que tal o cual cosa ocurra»), tener la intención de (RPP II, § 178), y otras locuciones que usamos para caracterizar nuestra vida mental. Estas disposiciones, mecanismos mentales hipotéticos, han de separarse de aquello de lo que hablamos cuando discutimos procesos cerebrales, de nuestras inclinaciones psicológicas y, sobre todo, de los «estados de conciencia». La importancia de esta distinción entre disposiciones y estados de conciencia aparece de modo recurrente en los pasajes en los que Wittgenstein se ocupa del vocabulario psicológico (e. g. RPP II, §§ 45, 57, 102 y 178; Z, §§ 72 y 84). Las disposiciones, frente a lo que ocurre

con el resto de estados mentales, no se interrumpen cuando ocurre algún «corte en la corriente» de nuestra conciencia (RPP II, § 45; Z, § 85), como el sueño o un cambio brusco en aquello a lo que prestamos atención, y su presencia no puede someterse a una comprobación momentánea (RPP II, § 57; Z, § 72), ni su duración medirse con un cronómetro (Z, § 82; RPP II, § 54). Por ello a veces Wittgenstein dice que no tienen «duración genuina» (e. g. RPP II, § 178)[5]. En relación con esto, las habilidades, las disposiciones, no siguen «un curso» determinado, no se mueven en una dirección o atraviesan estadios distintos, del modo en el que lo hacen otros estados mentales (Z, § 488; RPP I, § 972; RPP II, § 148). Podemos decir que una creencia adquiere un mayor o menor grado de certidumbre para una persona a medida que ella adquiere información sobre el tema en cuestión, pero con esto no estamos hablando del curso de la creencia en el mismo sentido en el que hablaríamos del curso de un dolor, o del curso de una emoción. Las creencias y el resto de los estados disposicionales no tienen un curso vital como el de los estados de conciencia.

Entre los estados de conciencia encontramos los sentires (Z, § 513), bajo los que se incluyen las sensaciones y las emociones, y las «imágenes», o impresiones sensoriales. Es característico de los sentires tener una expresión física (RPP II, § 148). Las sensaciones, como el dolor, el picor, el cosquilleo, etc., nos aportan información del mundo, tienen duración genuina y localización. Las emociones, como la rabia, la alegría o el entusiasmo no tienen una localización del modo en el que las sensaciones la tienen. No hablo del nudo que tengo *en el estómago* para comunicar mi emoción de agobio en el mismo sentido en el que hablo del dolor que siento *en la parte izquierda del cuello*. Las emociones tampoco nos aportan información sobre el mundo en el mismo sentido en el que las sensaciones lo hacen. Entre las emociones, hay algunas que están dirigidas hacia un objeto y otras que no lo están. Cuando expreso mi miedo de que algo horrible haya ocurrido a un ser querido, mi emoción tiene un objeto, y en este sentido se acerca a las disposiciones, que necesariamente están dirigidas a un objeto (intencional). Puedo sentir emociones, sin embargo, que carecen de objeto,

como la angustia. Las imágenes, por otra parte, no tienen expresión física; no hay rasgos físicos, comportamentales o de otro tipo, habitualmente asociados con mi escuchar una melodía por ejemplo. Puedo sentir algo mientras la escucho, por supuesto, y que mi cara refleje lo que estoy sintiendo, pero esta solo es una expresión física de *lo que siento* al escuchar la melodía, no del mero escuchar la melodía.

Como señalamos al principio, el que una pieza de nuestro vocabulario psicológico no se corresponda con un estado de conciencia no la coloca automáticamente en el ámbito del vocabulario disposicional mental. Las tendencias psicológicas, como mi inclinación a sentir celos, no son el tipo de mecanismo mental hipotético del que hablamos cuando usamos expresiones como «cree», «sabe», etc. Wittgenstein no piensa en las disposiciones mentales bajo la analogía con las disposiciones de nuestro sistema nervioso (Z, § 33) o las disposiciones fisiológicas en general (PG, § 110)[6]. De la misma forma, el amor y el odio no parecen encajar claramente en ninguna de las categorías que Wittgenstein agrupa bajo los estados de conciencia, pero tampoco tienen los rasgos de las disposiciones. Puede argumentarse que el amor y el odio pueden seguir un curso, del modo en el que lo hacen los sentires, aunque la duración de su presencia no pueda medirse con un cronómetro, ni se interrumpa necesariamente cuando prestamos atención a otra cosa o cuando dormimos. Por este carácter mixto, Wittgenstein llama al amor y al odio «emociones disposicionales» (Z, § 504; RPP I, § 959).

Que nuestro vocabulario psicológico no cumpla con los rasgos que caracterizan al modo en el que hablamos de los estados de conciencia, que no tenga duración genuina, no relega a los estados mentales disposicionales al ámbito de *lo inconsciente* (PI, § 149). Wittgenstein no está intentando hacer psicología empírica. Las distinciones que dan lugar a esta taxonomía, empezando por las que separan los estados de conciencia del resto de estados mentales, se establecen sobre una base *gramatical*, no son de naturaleza empírica (PI, § 148). Son diferencias entre juegos del lenguaje distintos (RPP II, § 54), distinciones conceptuales (OC, § 42); el tipo de diferencias que, según vimos en T 5.542, no pueden

expresarse mediante el uso de proposiciones, no pueden describirse.

4. LAS ATRIBUCIONES DE ESTADOS MENTALES DISPOSICIONALES NO SON DESCRIPCIONES

Las atribuciones de estados mentales disposicionales, como veremos, no podrán ser consideradas descripciones, porque los estados disposicionales, esos mecanismos mentales hipotéticos, no tienen duración genuina. No puede cronometrarse una creencia, ni es lo mismo preguntarse cuando creí algo por primera vez y preguntarse cuándo noté el dolor de cuello por primera vez esta mañana; no tiene sentido preguntarse en un momento determinado si poseo tal o cual creencia (más que como un recurso retórico), ni dejo de tener una creencia cuando se me «apagan las luces» de la conciencia. Por ello, como veremos, las disposiciones no podrán describirse —las adscripciones disposicionales no constituyen descripciones.

Al igual que nuestra tesis general de que *los estados mentales no pueden describirse* ha perdido ya un importante grado de radicalidad al centrarnos en un tipo muy especial de estados mentales, las disposiciones, de igual manera en lo que resta afrontaremos los diferentes sentidos en los que uno puede hablar de «descripciones» para acabar diciendo que *la adscripciones de estados mentales disposicionales no son descripciones, en un sentido muy particular, aunque central, de descripción.* Es esta tesis cualificada la que depende de la continuidad de rasgos cruciales en el pensamiento de Wittgenstein, desde T hasta OC.

4.1. Descripciones después de 1920

Como señalamos al comienzo del trabajo, las descripciones en el *Tractatus* son las proposiciones, esencialmente bipolares; en ellas se representan estados de cosas que pueden o no ser el caso. Lo que cae fuera de la ley de la causalidad no puede describirse (T 6.362). El esfuerzo constante de Wittgenstein por no traicionar la complejidad de los fenómenos que estudia hace que resulte a veces complicado atribuirle tesis demasiado generales, y su aproximación a la noción de descripción a partir de su retorno a Cambridge no es una excepción. Veremos, sin embargo, al final de esta sección, que el reconocimiento por

parte de Wittgenstein de que «describir» puede significar cosas muy distintas (*vid.*, e. g. PI, § 24), es compatible con la introducción y el mantenimiento de una noción de descripción extremadamente similar a la que hemos encontrado en sus escritos anteriores a 1920.

De acuerdo con esta noción particular de descripción que perseguiremos en esta sección, las descripciones son proposiciones empíricas (PG, § 87), y no podemos describir, *decir*, lo que no puede tanto ser el caso como no ser el caso. Lo que no puede describirse solo puede mostrarse (PR, § 140). Entender una descripción es hacerse una figura de lo que se describe, afirma Wittgenstein en PG, § 7, y las descripciones se caracterizan por estar sujetas a restricciones empíricas, causales, espacio-temporales. En este sentido, solo puede haber descripciones *externas*; las relaciones internas no pueden describirse. No describimos lo que ocurre «dentro de nosotros» o «dentro de otros» cuando atribuimos estados mentales ni, en el caso de los estados mentales disposicionales, describimos la relación entre un sujeto y un objeto del pensamiento. Esta relación, en contra de lo que piensa Russell, no puede decirse, no puede formar parte del contenido explícito de una proposición empírica y, por tanto, no puede describirse.

Reproducimos a continuación tres de los textos en los que esta noción de descripción aparece caracterizada con mayor nitidez, producidos en un segmento temporal que cubre desde el período intermedio de la producción de Wittgenstein hasta sus últimos escritos:

Así, depende enteramente de nuestra gramática qué pueda ser llamado posible y qué no pueda serlo, i. e., de lo que la gramática permita. ¡Pero esto es ciertamente arbitrario! Así es, pero las construcciones gramaticales que llamamos proposiciones empíricas (e. g. *las que describen una distribución visible de objetos en el espacio y pueden ser reemplazadas por un dibujo figurativo*) tienen una aplicación particular, un uso particular. Y una construcción puede parecerse superficialmente a una proposición empírica como esta y tener una función similar en un cálculo sin que tenga una aplicación análoga; y si no la tiene no nos sentiríamos inclinados a llamarla proposición. (PG, § 82; la traducción y

la cursiva son mías).

Si hubiéramos adiestrado a alguien para que emitiera un determinado sonido al ver algo rojo, otro sonido al ver algo amarillo, y así sucesivamente para los demás colores, no por ello diríamos que esa persona describe los objetos según sus colores. Aunque nos podría ayudar en una descripción. *Una descripción es una representación figurativa de una distribución en un espacio (de tiempo, por ejemplo)*. (PI, Parte II ix; la cursiva es mía).

Nos parece positivamente como si el dolor tuviera cuerpo, como si fuera una cosa, un cuerpo con forma y color. ¿Por qué? ¿Acaso tiene la forma de la parte del cuerpo dolorida? A uno le gustaría decir, por ejemplo «podría describir el dolor, si tuviera las palabras y los conceptos elementales necesarios». Uno siente que todo lo que le falta es la nomenclatura necesaria (James). Como si uno pudiera pintar incluso una sensación si los demás pudieran entender este lenguaje. *Y uno podría realmente dar una descripción espacial y temporal del dolor*. (RPP I, § 695; la traducción y la cursiva son mías).

Persiste un sentido de descripción, parece claro, según el cual las descripciones son necesariamente proposiciones empíricas, representaciones de distribuciones en el espacio y en el tiempo. Esta caracterización de lo que es describir, esencialmente ligada a la distinción entre decir y mostrar, pervive hasta OC, § 501, donde se afirma que la lógica no puede describirse. Poco importa que lo que eran pseudoproposiciones en T se conviertan en la obra del Wittgenstein maduro en «proposiciones gramaticales» (PG, § 82; OC, §§ 57 y 58) o proposiciones lógicas (OC, § 51). Si algo no puede representarse como una distribución espacio-temporal, no puede describirse y tampoco puede expresarse a través de una proposición (empírica). Esta es la noción de descripción, que como hemos visto no ha cambiado desde la obra de juventud de Wittgenstein, que usaremos para defender que las atribuciones de determinados estados mentales no pueden ser descripciones.

4.2. **Las adscripciones disposicionales no son descripciones**

En OC, § 57, al final de su producción, Wittgenstein

establece una conexión entre el carácter gramatical de determinadas proposiciones y el carácter no temporal de aquello de lo que hablamos mediante estas mismas proposiciones. Defenderemos en esta sección que los estados mentales disposicionales, al carecer de duración genuina, precisamente se encuentran al margen de aquello que podemos concebir temporalmente dentro de los límites de la causalidad y que, por tanto, no pueden describirse.

No quiere decirse con esto que todos los demás estados mentales sí puedan describirse. Wittgenstein en ocasiones se muestra mucho más restrictivo, y llega a afirmar que ni la alegría (Z, § 487) ni el dolor (Z, § 482), que, al contrario que las disposiciones, son dos estados mentales pertenecientes a los estados de conciencia, pueden describirse. Las razones por las que un estado mental no pueda describirse pueden ser diversas, y los argumentos que nos lleven a concluir que las disposiciones no pueden describirse no tienen por qué aplicarse a otros estados mentales, ni viceversa. Sí que podemos describir, por el contrario, los procesos psicológicos (Z, § 152), las circunstancias que rodean a las atribuciones de estados mentales (Z, §§ 144 y 155) o el comportamiento asociado con algunos estados mentales, como el dolor (Z, § 492). Parece, en relación con esto último, que si los sentires se caracterizan, como vimos más arriba, por tener una expresión física característica, tenemos que poder describir esas reacciones *como expresiones de los sentires*. No es objeto de este trabajo tratar de establecer que *ningún* estado mental pueda describirse, ni siquiera en el sentido favorecido de descripción que hemos introducido en la sección anterior. Nos restringimos a la tesis de que los mecanismos mentales hipotéticos, los estados mentales disposicionales, no pueden describirse, y creemos que ello tiene que ver con uno de los rasgos esenciales de este tipo de estados mentales: no tienen duración genuina. Dicho brevemente: de aquello que no tiene duración genuina no puede hacerse una representación de una distribución en el espacio y en el tiempo.

Podemos atribuir razonablemente estados mentales disposicionales más allá del momento en el que aquel a quien estos se atribuyen los está expresando. No es verdad

que alguien crea, sepa, espere, etc., algo solo en el momento en el que se expresa diciendo «creo que *p*» o «sé que *p*»; es característico de las atribuciones de las disposiciones que podemos atribuirlas aunque no se hayan manifestado. Una expresión como «creo que *p*» es una manifestación de mi disposición, de mi estado mental disposicional de creencia, pero es conceptualmente incompatible con la noción de disposición pensar que no tengo esta creencia más allá del momento de la expresión. En este sentido, tienen duración. No tienen duración *genuina* porque estas atribuciones se comportan de manera completamente distinta a como lo hacen otras expresiones con respecto a la temporalidad. No tiene sentido, por ejemplo, añadir «ininterrumpidamente» a las atribuciones disposicionales de estados mentales (*vid.* Ramos 2001: 213). Puedo decir que la puerta estuvo abierta ininterrumpidamente durante una hora, o que el cuello no paró de dolerme durante una hora, pero no tiene sentido decir que creí que p ininterrumpidamente durante una hora (*vid.* e. g. Z, § 85). Tampoco podemos cronometrar las creencias o los saberes, o determinar en un momento concreto si creemos algo o no, como si pudiéramos mirar en alguna caja en la que guardamos estos estados mentales para asegurarnos de que, efectivamente, tenemos esa creencia de que *p*, o el saber que *p*. La pregunta «¿creo que *p*?» estrictamente no tiene sentido[7]. Cuando alguien me pregunta algo y digo «¿creo yo que *p* o no…?» simplemente estoy ganando tiempo, como cuando pido que me repitan la cuestión, para pensar si *p* es verdadero o no. No estoy emitiendo una orden de búsqueda y captura para *p* en el territorio de mi mente. Por último, también podemos considerar que tiene sentido preguntarse en ocasiones cosas como «¿cuándo entendí que *p*?» o «¿cuándo creí que *p*?». Crucial aquí es darse cuenta de que estas preguntas se relacionan con su respuesta de manera muy distinta a como lo hacen las preguntas acerca de sucesos que sí tienen duración genuina. Puedo decir que entendí un determinado argumento del *Cuaderno Azul* muchos años después de haberlo leído por primera vez, o que mis creencias acerca de la continuidad en el pensamiento de Wittgenstein las adquirí al rastrear algunas cuestiones relacionadas con la

intencionalidad, pero solo estoy con ello apuntando a una relación lógica, gramatical, entre un suceso con respecto al cual sí puedo determinar cuándo ocurrió y la creencia en cuestión. Puedo saber en qué período de mi vida leí determinadas cosas y saber que hacerlo facilitó que llegara a creer tal o cual cosa, pero no estoy respondiendo con ello a la pregunta acerca de la datación temporal de mi creencia como respondería a preguntas como «¿cuándo dejó de dolerte el cuello?» o «¿cuándo sacaste un libro de la biblioteca por última vez?». Para estas últimas preguntas no necesito apelar a la relación lógica entre el suceso en cuestión y cualquier otra cosa que sí puedo datar temporalmente. Si acaso no puedo recordar exactamente cuándo ocurrieron, me basta con pensar acerca de sucesos que tuvieron lugar simultáneamente y de los que sí sé el momento en el que se produjeron.

Las atribuciones de mecanismos mentales disposicionales parecen estar, por tanto, al margen de la temporalidad y no podemos formar de ellos una figura, hacer una representación de una distribución en el espacio y en el tiempo. Además, hay al menos dos argumentos más por los cuales cabe defender que las atribuciones disposicionales no pueden ser descripciones, en el sentido estricto de descripción, y que exponemos a continuación.

En primer lugar, la idea de que las proposiciones describen estados de cosas en virtud de sus propiedades internas, pero que estas propiedades internas no pueden a su vez representarse, aparece en el período intermedio (PR, § 116; PG, § 7), poco antes o poco después del comienzo de la década de los treinta, y pervive hasta los últimos escritos, donde se afirma que determinadas distinciones, por ser de naturaleza conceptual (léase «lógica», «gramatical»), no pueden describirse (Z, § 590; OC, § 42). Como señala Ramos (2001: 220), la concepción de la psicología como una empresa conceptual es un rasgo de la filosofía del Wittgenstein maduro que tiene su origen en la insistencia tractariana en la separación entre las ciencias empíricas y los cometidos teóricos ajenos a la ciencia.

Aunque vimos que había emociones que podían estar dirigidas hacia un objeto, es un rasgo esencial de los estados

mentales disposicionales el que se atribuyan en conexión con un objeto del pensamiento. En este sentido, verbos como saber, creer, esperar, etc. son funciones de proposiciones; necesitan completar sus huecos de argumento con proposiciones completas para poder expresar algo susceptible de ser declarado verdadero o falso. Wittgenstein defiende que la conexión que se establece entre estos estados mentales y los objetos proposicionales a los que están dirigidos no es una relación externa, sino lógica o gramatical. La relación entre mi expectativa y aquello que la satisface no es de naturaleza empírica, sino gramatical, y este tipo de conexiones no pueden describirse. «Pedro espera que el Barça gane la liga» incluye una oración con forma aparentemente descriptiva, pero al hacer nuestra atribución no estamos afirmando que existe una conexión empírica entre Pedro y la representación «que el Barça gane la liga». Es una conexión interna, gramatical, intralingüística, y la corrección de la atribución disposicional dependerá de cómo continúen las cosas, de cómo sean las reacciones de Pedro cuando el Barça gane la liga. Si el Barça gana la liga y Pedro se muestra exageradamente sorprendido, o súbitamente enfadado, diremos que no era cierto que Pedro esperara que el Barça ganara la liga. Esto es lo que quiere decir que la conexión entre la expectativa y aquello que la satisface sea de naturaleza conceptual (lógica, gramatical): adquirimos al hacer la atribución un compromiso con la conexión conceptual entre esta afirmación y determinadas cosas que ocurrirán si se satisface la expectativa. Cuando estos vínculos fallan, diremos que la atribución era falsa, o que el autor de la atribución estaba actuando al margen de las prácticas sancionadas positivamente dentro del juego del lenguaje en el que estamos involucrados.

En segundo lugar, los estado mentales disposicionales no se pueden describir porque no estamos *entrenados* para ello (RPP II, § 331). Ser un maestro en llevar a cabo determinada actividad dentro de una habitación no me habilita automáticamente para llevar a cabo *cualquier* actividad dentro de ella (Z, § 119); saber ordenar lo que hay dentro de una habitación, por ejemplo, no está esencialmente ligado con saber describir lo que hay dentro de la habitación, la

disposición en la que se encuentran esos objetos que sé ordenar de manera precisa. Estamos entrenados para usar nuestras atribuciones disposicionales de manera precisa, pero eso no nos habilita automáticamente para describir estos estados mentales disposicionales, si es que pudieran describirse. No es que nos falte el vocabulario preciso, es que nos sobran las intuiciones relacionadas con el carácter descriptivo de estas atribuciones. Lo que hacemos con las adscripciones disposicionales es completamente caracterizable en términos de los vínculos conceptuales con los que uno se compromete mediante su uso.

4.3. **El anti-descriptivismo wittgensteiniano**

La tesis que defendemos en este trabajo no debe confundirse con la Tesis de la Unidad de la Descripción (*vid.* MacArthur 2010), la idea de que las descripciones pueden encuadrarse dentro de una categoría funcional homogénea. Como correctamente señala MacArthur en el texto que acabamos de mencionar, Wittgenstein insiste con mucha frecuencia en que el lenguaje se usa de un modo muy diverso. Sería extraño encontrar que precisamente las descripciones constituyeran una clase natural excepcionalmente uniforme dentro del lenguaje. Hay muchas actividades distintas a las que llamamos «descripciones» y no es razonable pensar que no es posible llevar a cabo ninguna de ellas mientras uno habla acerca de las creencias, los saberes, las dudas, los anhelos, etc. La idea que se defiende en este trabajo es que hay una noción de descripción que puede rastrearse a lo largo de toda la obra de Wittgenstein —las descripciones como representaciones de distribuciones en el espacio y en el tiempo— y que en este sentido las atribuciones de estados mentales disposicionales no son descriptivas. Presentaremos a continuación parte de la evidencia que puede aportarse a favor del pluralismo funcional de las descripciones, y mostraremos que no afecta a la tesis central de este trabajo.

La idea de que Wittgenstein no sostuvo una única noción de descripción se ha presentado como uno de los argumentos en contra de una interpretación expresivista de su análisis de algunas atribuciones de estados mentales disposicionales

(ver Blower 2010: cap. III; MacArthur 2010). Según esta caracterización expresivista, lo que hacemos al atribuir estados mentales, en particular en las atribuciones en primera persona del singular, en presente de indicativo, no es describir, y el significado de estas atribuciones se explica, al menos parcialmente, mediante la referencia a estados mentales no cognitivos. Cuando me atribuyo una creencia no estoy describiendo, según el expresivista, algo que pasa dentro de mí, sino expresando una determinada actitud no cognitiva, especificable en términos de sus vínculos conceptuales con la acción. Estas atribuciones se parecen más a mis expresiones espontáneas de dolor o placer que a mis relatos acerca de cómo están dispuestos los objetos que hay a mi alrededor. Wittgenstein, por el contrario, no concibió describir como un fenómeno uniforme, caracterizable por una esencia común, en concordancia con su actitud botánica acerca de la actividad filosófica, ni pensó que las creencias, las expectativas, etc. no pudieran describirse. En consecuencia, no tiene sentido clasificar la posición de Wittgenstein como «antidescriptivista». Es importante para el propósito de este trabajo apreciar que la evidencia textual aducida por los anti-antidescriptivistas, Blower y MacArthur, es compatible con la tesis aquí defendida: que *algunas atribuciones de estados mentales disposicionales no son descriptivas, en el sentido de descripción aquí expuesto*. Es posible que caracterizar la posición de Wittgenstein acerca de la atribución de estos estados mentales como «expresivista» no requiera más que la tesis débil que defendemos aquí, pero sostener esta línea de argumentación excede el propósito de este artículo.

En los parágrafos de *Investigaciones* a partir de los cuales MacArthur desarrolla su argumento (PI, §§ 24, 188 y 291), Wittgenstein rechaza la idea de que hablemos de descripciones siempre en el mismo sentido. Dependiendo del uso particular que les demos, nos encontraremos con una cosa u otra: describir la posición del cuerpo a partir de una serie de coordenadas es distinto de describir una expresión facial, una sensación, etc. Tenemos muestras del interés de Wittgenstein por este tema que nos permiten ofrecer algún detalle más acerca de su posición. Wittgenstein rechaza con

frecuencia la idea de que los estados mentales no puedan describirse. En 1941, en una conversación con Waddington y Thouless recogida en (PPO, p. 394), Wittgenstein insistía en la idea de que es ridículo afirmar que no podemos describir lo que sentimos. Las descripciones se corresponden con actividades muy distintas y estas han de ser evaluadas con respecto a sus fines particulares. Incluso antes, en BT, p. 290e, Wittgenstein afirma: «… ¿por qué no debería decir que la afirmación "creo que…" es una descripción de un estado mental? Nada se ha dicho de manera incorrecta en este enunciado. "Estado mental" y "descripción de un estado mental" pueden querer decir muchas cosas». Wittgenstein se muestra, por tanto, contrario a lo que MacArthur denomina como «la unidad funcional» de las descripciones.

Que podamos también llamar «descripciones» a nuestras atribuciones de estados mentales no es especialmente significativo. Esta observación recoge simplemente la atención que Wittgenstein prestaba a la diversidad de usos de las expresiones del lenguaje natural. Esto no quiere decir, sin embargo, que las adscripciones de estados mentales sean descripciones en el mismo sentido en el que lo son nuestras caracterizaciones de la disposición relativa de los objetos en nuestro medio. Precisamente porque Wittgenstein está en contra de la unidad funcional de las descripciones es por lo que no tiene sentido afirmar de modo general que las adscripciones disposicionales son descriptivas, y negar con ello que puede haber un sentido de «descripción» de acuerdo con el cual pueda afirmarse que estas adscripciones no son descripciones de estados mentales. Wittgenstein había dado un curso completo acerca de las descripciones en 1939 (ver PPO, 427 y s.), parcialmente recogido en (LCA, pp. 32 y ss). En estas conferencias repite algunas de las ideas que ya aparecían en «Dictation for Schlick» (VO, p. 77; fechadas alrededor de 1932) y en las notas de Waismann acerca de los conceptos psicológicos (VO, p. 433), en particular, un argumento en contra de la posibilidad de describir los estados mentales del modo en el que se describen los objetos que nos rodean: aunque pudiéramos describir el proceso que acompaña a una creencia, piensa Wittgenstein, aún necesitaríamos interpretar esa descripción para saber de qué

creencia estamos hablando, lo cual requeriría una serie de reglas de las que carecemos. Como defiende Padilla, Wittgenstein está descontento con la idea de que el método de proyección pueda funcionar independientemente de la interpretación: «El mayor artificio del *Tractatus* fue haber desarrollado una teoría figurativa, ya que la figura se asienta sobre un método de proyección que presupone subrepticiamente que la imagen tiene algo en común con lo proyectado» (Padilla 2014: 109). Estos argumentos están ligados, incluso en las conversaciones de 1941 citadas más arriba, a la imposibilidad de un lenguaje privado.

Describimos, por tanto, las circunstancias que rodean a nuestros estados disposicionales; espero la llegada de alguien y no paro de moverme de un sitio para otro, miro el reloj de vez en cuando, etc. (PI, § 444). También podemos describir, como hemos visto más arriba, los procesos fisiológicos que «acompañan» a nuestros estados disposicionales. Por último, Wittgenstein también parece admitir la posibilidad de que usemos de manera descriptiva el mismo tipo de expresiones que usaríamos de un modo no descriptivo. Es característico de los estados mentales disposicionales el que no tenga sentido preguntarse en cualquier momento determinado si se están dando o no (PG, § 6; Z, § 71; RPP, I § 45), pero aún así podemos encontrarnos ocasiones en las que afirmamos que hemos sabido algo desde hace mucho tiempo, o que hemos pasado una tarde entera esperando que ocurriera determinada cosa. Wittgenstein parece oscilar entre afirmar que este tipo de casos constituyen instancias de descripciones de estados mentales, en las que llevamos a cabo algo distinto de lo que hacemos cuando normalmente adscribimos estos estados mentales (PG, § 6), y la idea, distinta de la anterior, de que realmente estos usos no son genuinamente descriptivos, en el sentido en el que lo son las representaciones de distribuciones de objetos en el espacio y en el tiempo, puesto que podemos decir: «lo he sabido desde que tenía 6 años», pero no «lo he sabido *ininterrumpidamente* desde que tenía seis años» (*vid.* e. g. RPP, I § 45). Cuando digo: «durante todo ese tiempo creí en la teoría de la gravedad» (Z, § 597) estoy usando «creí» de manera similar a como usaría «supe», para decir que dadas determinadas

circunstancias, habría hecho tal o cual cosa. Por el contrario, cuando digo: «durante todo ese tiempo creí escuchar un suspiro quedo» estoy hablando de una determinada actividad, del modo en el que escuchaba, la inquietud que me atenazaba, etc. «Creí» no refiere a ninguna de estas circunstancias en concreto. No estoy describiendo en un sentido estricto nada que ocurriera dentro de mí; estoy describiendo un estado mental hablando de las circunstancias que rodeaban un determinado episodio. En las palabras del propio Wittgenstein: «Formamos una figura de quien cree durante ese tiempo que está escuchando un crujido tenue, pero no de quien cree que la teoría de la gravedad es correcta» (Z, § 597).

Al final de su producción, Wittgenstein parece inclinarse hacia el primero de estos polos, al considerar que las adscripciones de estados mentales disposicionales no tienen por qué resultar siempre no descriptivas, en el sentido estrecho en el que hemos hablado de descripción en este trabajo. Parece aquí influido por la hipótesis de Austin de que puede haber usos realizativos y descriptivos de las mismas expresiones[8]. Confesar mis miedos, o describirle a alguien mis sentimientos, es distinto de expresarlos. En este mismo sentido, piensa Wittgenstein (LW, pp. 32-34), las palabras «lamentamos» pueden usarse de un modo expresivo en un funeral, cuando decimos que «lamentamos la pérdida de nuestro ser querido», o descriptivo cuando relatamos a alguien un suceso determinado ocurrido hace años. Sea como fuere, parece que el rechazo de la tesis de la unidad funcional de la descripción es uno de los lugares comunes de la obra wittgensteiniana sobre esta cuestión, hasta el final de su producción.

Si la tesis que aquí defendemos dependiera de esta unidad funcional de las descripciones, el punto que correctamente aducen Blower y MacArthur contra una interpretación expresivista del análisis wittgensteiniano de las adscripciones de estados mentales debilitaría nuestra argumentación. Como pensamos que nuestra posición es independiente de la unidad funcional de la descripción, lo único que se requiere en este punto es una clarificación terminológica: la idea fundamental de este trabajo no es que

las atribuciones de estados mentales disposicionales nunca sean descriptivas, sino que no lo son en un sentido específico de «descripción», un sentido que puede rastrearse en la obra de Wittgenstein desde el *Tractatus* hasta sus últimos escritos.

5. Conclusión

Dijimos al comienzo de este trabajo que íbamos a proporcionar nueva evidencia en favor de una interpretación continuista de la filosofía de Wittgenstein, aunque al final la píldora que resulte de este proceso de destilación sea difícil de tragar para los principales valedores de esta interpretación, los nuevos wittgensteinianos. Si la reconstrucción que hemos ofrecido del análisis de adscripciones de estados mentales como «*A* cree que *p*» en el conjunto de la obra de Wittgenstein es precisa, entonces parece complicado asumir sin más que el *Tractatus* es un ejercicio de reducción al absurdo de la concepción figurativa del lenguaje. Algunos de los compromisos centrales de esta concepción figurativa siguen estando presentes en la obra de Wittgenstein hasta *On Certainty* y determinan tanto la caracterización de la noción de descripción que en ella se ofrece como los argumentos aportados para defender la idea de que las adscripciones disposicionales no describen disposiciones. El que Wittgenstein percibiera a partir de 1929 que «las deficiencias de la teoría pictórica del *Tractatus* estaban vinculadas a problemas mucho más generales sobre las condiciones de posibilidad de la relación intencional» (Prades 1993: 84) no significa que el tratamiento de la intencionalidad que se ofrece a partir de 1930 esté completamente desligado de algunas de las ideas fundamentales del *Tractatus*. En concreto, hemos defendido que la distinción entre decir y mostrar que posibilita la noción estrecha de descripción usada en este trabajo juega un papel central hasta el final de la producción de Wittgenstein.

Ante esto, quienes defienden la interpretación «resuelta» del *Tractatus*, pueden reaccionar de distinta forma. Se precipitarían, en nuestra opinión, quienes concluyeran que nuestros resultados son incompatibles con la interpretación resuelta del *Tractatus* y que la única solución para acomodarlos consiste en abandonar las tesis fundamentales

de la interpretación de los nuevos wittgensteinianos. Sí pensamos, sin embargo, que estas tesis deben modificarse en la medida en la que se reconozca que reducir al absurdo el representacionalismo del significado no supone negar cada uno de los compromisos de los que consta una instanciación particular de esa concepción del lenguaje.

Por lo que respecta a las distintas variedades de rupturismo con las que iniciábamos este trabajo, el análisis de las atribuciones de estos estados mentales no parece estar entre los mimbres con los que pueda tejerse de un modo sólido la hipótesis de que hay dos, o incluso tres, filósofos llamados «Wittgenstein».

REFERENCIAS

Obras de Wittgenstein

1958/1975. *The Blue and Brown Books*. [BB] Oxford: Blackwell.

1980. *Culture and Value*. [CV] Editado por G. H. von Wright y H. Nyman. Oxford. Blackwell.

2005. *The Big Typescript. TS 213*. [BT] Editado por G. Luckhardt y M. Aue. Oxford: Blackwell, 2005.

1982. *Last Writings on the Philosophy of Psychology* Volumes 1 and 2. [LW] Editado por Gvon Wright, G. H. y Nyman H. Traducido al ingles por Luckhardt, C. G. y Aue, M.A. E. Chicago: Chicago University Press.

1970. *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Editado por Barrett, C. Berkeley: University of California Press.

1961. *Notebooks 1914-16*. [NB] Editado por von Wright, G. H. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell.

1957/1913. *Notes on Logic*. [NL] Editado por Harry T. Costello. *The Journal of Philosophy* 54, 9: 230-245.

1969. *On Certainty*. [OC] Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H.. Traducido al inglés por Paul, D. y Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell.

1974. *Philosophical Grammar*. [PG] Editada por R. Rhees y G. E. M. Anscombe. Traducciónn de A. Kenny. Oxford: Blackwell.

1998. *Philosophical Investigations*. [PI] Edición de Rhees, R. y Anscombe, G. E. M.. Traducido al inglés por Anscombe, G.

E. M. Edición revisada. Oxford: Blackwell.
1993. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. [PO] Edición de Klagge, J. y Nordmann, A.. Indianapolis: Hackett.
2003. *Ludwig Wittgenstein: Public and Private Occasions*. [PPO] Editado por Klagge, J. y Nordmann, A. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
1975. *Philosophical Remarks*. [PR] Edición de Rhees, R.. Traducido al inglés por Hargreaves, R. y White, R. Oxford: Blackwell.
1980a. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen primero. [RPP I] Edición de Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H.. Traducido al ingles por Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell. 1980.
1980b. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen segundo. [RPP II] Editado por von Wright, G. H. y Nyman., H. Traduccido al inglés por Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E.. Oxford: Blackwell. 1980.
1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. [T] Traducido al inglés por Pears, D. and McGuinness, B. F. (trans).. Londres: Routledge and Kegan Paul.
2003. *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann*. [VO] Editado por Baker, G. Londres: Routledge.
1980. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32*. [WLC] De las notas de John King y Desmond Lee. Editado por Lee, D. Oxford: Blackwell.
1967/1981. *Zettel*. [Z] Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Traducido al ingles por Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell.

Publicaciones sobre Wittgenstein

CEREZO, M. 2003. Isomorfismo y proyección en el *Tractatus*. En *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*. Editado por Acero, J. J. *et al*. Granada. Comares.
CRARY, A.; READ R. (eds).. 2001. *The New Wittgenstein*. Nueva York: Routledge.
FREGE, G. 1980. *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Editado por McGuinness, B. F. Traducción de Hans Kaal. Chicago: University of Chicago Press.
FRASCOLLA, PASQUALE. 2007. *Understanding Wittgenstein's*

«Tractatus». Nueva York: Routledge.

HACKER, P. M. S. 1997. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemmes Press.

— 2001. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Oxford University Press.

HINTIKKA, Jaakko (2000), *On Wittgenstein*. Wadsworth Publishing Comnpany.

KOETHE, J. 1996. *The Continuity of Wittgenstein's Thought*. Nueva York: Cornell University Press.

MACARTHUR, D. 2010. Wittgenstein and Expressivism. En *The Later Wittgenstein on Language*. Editado por Whiting, D. Nueva York: Palgrave.

MCGINN, M. 200. *Elucidating the «Tractatus»*. Oxford: Clarendon Press.

PADILLA GÁLVEZ, J. 2014. *Hacia la representación perspicua*. Valência: Tirant Humanidades.

PEARS, DAVID. 1987. *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*. Volumen primero. Oxford: Clarendon Press.

PEARS, D. 1989. Russell's 1913 Theory of Knowledge Manuscript. En *Rereading Russell: Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology*. Editado por Savage, E. W. y Anderson, C. A. Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Volumen XII. Minneapolis. University of Minnesota Press.

PRADES, J. L. 1993. Epistemología del contenido y del significado. En *Acerca de Wittgenstein*. Editado por Sanfeliz, V. Valencia: Pre-Textos.

RAMOS ARENAS, J. 2001. Confusiones gramaticales acerca de lo mental. En *El pensamiento de Witgenstein*. Editado por Botero,. J. Bogotá. Unibiblos.

READ, R. y LAVERY, M. A., eds. 2011. *Beyond the Tractatus Wars. The New Wittgenstein Debate*. NY: Routledge.

RUSSELL, B. 1921. *The Analysis of Mind*. Londres: George Allen and Unwin.

— 1986. Theory of Knowledge. En *The Collected Papers of Bertrand Russell*. Volumen 8: *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914-1919*. Editado por Slater, J. G. Londres: George Allen and Unwin.

WHITE, ROGER M. 2006. *Wittgenstein's «Tractatus Logico-*

Philosophicus». Londres. Continuum.

---

[1] Este trabajo ha sido llevado a cabo gracias a la financiación del proyecto FFI2013-44836-P, *Naturalismo, expresivismo y normatividad*. También me gustaría agradecer sus comentarios a José Luis Liñán, Manuel de Pinedo, Víctor Fernández, José Ramón Torices, Manuel Almagro y Pedro Antonio García.

[2] La tesis general que aquí defendemos está emparentada con la sostenida en (KOETHE 1996: 1599), aunque nuestros argumentos difieren.

[3] Para los acrónimos de los títulos de las obras de Wittgenstein, consúltese las referenciales del final de estas páginas.

[4] Esta idea aparece en (CEREZO 2003: 45).

[5] Cuando en PI, Parte II, x Wittgenstein afirma que creer es un estado mental y que tiene duración, lo hace para distanciarse de la idea de que solo dura mientras dura su expresión, no porque crea que tiene «duración genuina», en el sentido en el que acabamos de emplear la expresión.

[6] Estas últimas son las disposiciones que caracterizan la interpretación disposicional del seguimiento de reglas que Wittgenstein rechaza. Seguir una regla no es tener una determinada disposición psicológica, una inclinación a actuar de determinada forma dadas algunas circunstancias.

[7] Nota: este y no otro es, en nuestra opinión, el sentido de la transparencia evansiana (EVANS 1982: 224 y ss)., después convertida injustamente en, y evaluada como, un criterio (e. g. CASSAM 2011).

[8] De hecho, el 31 de octubre de 1946 Wittgenstein asistió a la conferencia de Austin titulada «Nondescription» (*vid.* WITTGENSTEIN 2003: 340-341).

El Argumento de la Diagonal de Wittgenstein: una variante de los de Cantor y Turing*, **

JULIET FLOYD
Universidad de Boston

1. INTRODUCCIÓN

El 30 de julio de 1947, Wittgenstein empezó a escribir lo que yo llamo su «comentario de 1947»[1]:

> Las «máquinas» de Turing. Esas máquinas son humanos que calculan. Y uno podría expresar lo que dice también en forma de juegos. Los juegos interesantes serían tales como llevar a uno a través de ciertas reglas a instrucciones absurdas. Estoy pensando en juegos como «los juegos de carreras»[2]. Uno recibe la orden «Continuar de la misma manera» pero esto no tiene sentido, porque entras en un círculo. Esa orden solo tiene sentido en ciertas posiciones (Watson)[3].

La interpretación de este comentario preferida por la mayoría la ofreció Stewart Shanker (1987 1998), quien argumentó que el enfoque principal es la filosofía de la mente, y específicamente el conductismo incrustado que Turing generó dentro de la revolución cognitivista. Shanker mantiene que Wittgenstein se compromete a negar la tesis de Church, a saber, que todas las funciones (humanamente) computables son computables en las máquinas de Turing. En lo que sigue, voy a dejar a un lado la tesis de Church: surgen demasiadas cuestiones en este punto para abordarlas de un modo satisfactorio, y Shanker es bastante claro al mantener que él está reconstruyendo las implicaciones del comentario de Wittgenstein y no su contenido específico o local. Tampoco voy a refutar la idea —mantenida no solo por Shanker, sino también Kripke y Wright (entre otros muchos) de que hay críticas fundamentales del funcionalismo, reduccionismo, y computacionismo sobre lo mental que se pueden extraer del pensamiento tardío de Wittgenstein[4].

Shanker está en lo cierto seguramente al señalar el amplio contexto en el que se encontraba el comentario de Wittgenstein de 1947, que se centraba en una extensa exploración de los conceptos psicológicos. Wittgenstein investigó el sentido en el que cualquier modelo de computación, como el de Turing, podrían proporcionar una descripción del modo en el que trabajan los humanos cuando calculan (los cerebros humanos o todas las posibles máquinas de computación). Turing no ofreció una definición de «estado mental» sino más bien lo que Wittgenstein denominó «juegos del lenguaje», un modelo simplificado o una imagen de una parcela de la actividad humana en el lenguaje, un objeto de comparación destinado a un propósito analítico específico.

Turing envió a Wittgenstein una versión de su famoso artículo «On Computable Numbers, With an Application to the *Entscheidungsproblem*» (1937[5]. Este artículo contiene términos como «procesos», «movimientos», «hallazgos», «veredictos», etcétera. Este intercambio tuvo el potencial de combinar un análisis acerca del *Entscheidungsproblem* de Hilbert con la noción puramente lógica de posibilidad codificada en un sistema formal según una descripción de la computación humana. Como Shanker argumenta, tal combinación fue un tema de preocupación para Wittgenstein, aunque no prestó atención a las idealizaciones involucradas. Sin embargo, y estoy segura de que Shanker estaría de acuerdo, hay otras cuestiones de interés en el comentario de Wittgenstein, además de la filosofía de la mente y la tesis de Church. Turing no podría haber ofrecido en su artículo una solución negativa al *Entscheidungsproblem*, si su prueba hubiese resultado ser una tesis específica de filosofía de la mente. Por lo tanto, es importante enfatizar que en su comentario de 1947, Wittgenstein dirigió su atención, no solo a los conceptos psicológicos, sino también a problemas relacionados con los fundamentos de la lógica y las matemáticas, en particular, al *Entscheidungsproblem*, al que le dedicó un tiempo considerable.

En el comentario de 1947 comentado más arriba, Wittgenstein hace referencia al artículo famoso de Turing (1937a). Wittgenstein discutió el contenido de este artículo,

así como los resultados de indecibilidad, con (Alister) Watson, cuando Turing volvía a Cambridge entre sus años en Princeton[6]. Puesto que Wittgenstein había ofrecido una temprana formulación del problema de hallar un procedimiento de decisión para toda la lógica[7], es probable que la solución (negativa) de Turing al *Entscheidungsproblem* fuera de especial interés para Wittgenstein. Estas discusiones precedieron y, yo creo, estimularon significativamente el trabajo de Wittgenstein acerca de los fundamentos de las matemáticas durante los años 1940-1944, especialmente su preocupación acerca de si podia concebirse que las matemáticas tuvieran una naturaleza completamente *experimental:* una idea que Wittgenstein asociaba a Turing. Sin embargo, hasta donde sabemos, Wittgenstein nunca leyó el artículo de Turing (1950) «Computing Machinery and Intelligence (Maquinaria de computación e inteligencia)», el artículo que puso en marcha en programa de la IA, así como la tesis de Church, en la filosofía de la mente[8]. En cambio, en 1947 Wittgenstein estaba centrado en recordar las discusiones que había tenido con Watson y Turing entre 1937 y 1939 acerca de los problemas de la fundación de las matemáticas.

En líneas generales, estoy de acuerdo con la interpretación de Sieg del modelo de Turing a propósito del comentario de Wittgenstein de 1947. En su argumentación Sieg apunta que Turing no era el mecanicista ingenuo que a veces se le considera y que Wittgenstein tomó algunos aspectos del análisis de Turing que fueron cruciales para resolver el E*ntscheidungsproblem*[9]. Lo que se pretendía resolver era el famoso problema de Hilbert sobre el análisis de la noción de «método definido» en el siguiente sentido: un «procedimiento mecánico» que pueda ser llevado a cabo por seres humanos, esto es: computadores, en un número limitado de pasos cognitivos (reconocer una configuración simbólica, detectar que se aplican un número finito de reglas, cambiar la atención en función de los nuevos símbolos, etcétera)[10]. Un análisis como el de Turing que podía conectar la noción con (ciertos aspectos limitados de) una (posible) actividad cognitiva humana (dentro de ciertos límites) era, precisamente, lo que se deseaba. El aspecto

humano juega un papel fundamental cuando Turing afirma que una computadora humana puede reconocer un número limitado de configuraciones diferentes «de un vistazo» o «inmediatamente»[11]. El análisis conceptual de Sieg explica qué hace que el análisis de la computación de Turing sea más vivaz, pertinente y (en palabras de Gödel) más satisfactorio desde un punto de vista epistemológico que el análisis de Church, o que las extensionalmente equivalentes demarcaciones de Gödel de las clases de funciones recursivas, aunque no se comprometa con las propias explicaciones de Gödel y Church de esa ventaja epistémica[12].

A menudo se ha mantenido (por ejemplo, por parte de Gödel)[13] que la analogía con un ordenador humano, basada en el supuesto de que un computador (humano) escanea y trabaja solo con un número finito de símbolos y/o estados, implica fuertes compromisos metafísicos, epistemológicos y/o psicológicos que Turing pretendía usar para justificar su análisis. Sin embargo, desde la perspectiva que se ha adoptado aquí, esto no es así. El modelo de Turing solo hace explícitas ciertas características al situar el concepto que se analiza en un contexto específico, el hilbertiano (el de un *paso* reconocible dentro una computación o un sistema formal, un «procedimiento definido» en el sentido relevante). Esto no es una tesis de filosofía de la mente o de la matemática, sino más bien un supuesto adoptado con un espíritu análogo al de la idea de Wittgenstein de que las pruebas deben ser claras (*Übersichtlich, Übersehbar*), es decir, algo que un humano pueda reproducir, escribir, comunicar, verificar, y/o articular *de una u otra forma sistemática*[14].

Si miramos con detenimiento el contexto en el que Wittgenstein escribió el comentario de 1947, vemos que es la *argumentación* de Turing como tal lo que él está considerando, el *uso* que hacía Turing de un modelo abstracto de actividad humana para construir un argumento de la diagonal, y no algo que se refiera a la explicación o la descripción de la actividad humana como tal. Esto se puede apreciar, no solo haciendo hincapié, como hace Sieg, en que el análisis de Turing no precisa solo de una descripción tan general, sino también señalando que inmediatamente después del comentario de 1947, Wittgenstein diseña una

novedosa «variante» del argumento de la diagonal de Cantor.

El propósito de este ensayo es exponer lo que desde este momento llamaré *el Argumento de la Diagonal de Wittgenstein*. Mostraré que es un argumento propio, una *variante* de los argumentos de Cantor y Turing, y que se *puede* usar como prueba. El análisis completo del comentario de 1947 tendrá que esperar a otra ocasión, aunque en la sección final abordaré algunas cuestiones interpretativas[15].

Al presentar el Argumento de la Diagonal de Wittgenstein procederé del siguiente modo. En primer lugar (§ 2.1), voy a explorar brevemente el Problema de la Parada, dándole forma mediante una conocida aplicación de la argumentación en diagonal. Aunque, estrictamente hablando, el argumento en sí no aparezca en Turing 1937a, podemos encontrar uno estrechamente relacionado al comienzo de su § 8 (más abajo, en § 2.2.). No obstante, Turing elabora otro argumento, bastante diferente, inmediatamente después, un argumento que hace referencia de un modo más concreto a la noción de computación por una máquina, mediante la construcción de lo que llamaré aquí *Máquina sin Dirección* («Pointerless Machine») (§ 2.3). En tercer lugar (en § 3), voy a presentar el Argumento de la Diagonal de Wittgenstein, manteniendo que este argumento deriva de su lectura del parágrafo § 8 del artículo de Turing. A continuación (§ 4), presento una versión «positiva» de la paradoja de Russell, que es análoga a los argumentos de Wittgenstein y Turing y que por sí sola plantea cuestiones interesantes. Finalmente, comentaré algunas cuestiones filosóficas e históricas que surgen a raíz de estas pruebas.

2. TRES ARGUMENTOS DE LA DIAGONAL

2.1. El Problema de la Parada (The Halting Problem)

Aunque no aparece, estrictamente hablando, en Turing (1937a), un buen modo de comenzar es presentar «el Problema de la Parada» como muestra de un buen ejemplo de argumentación diagonal[16].

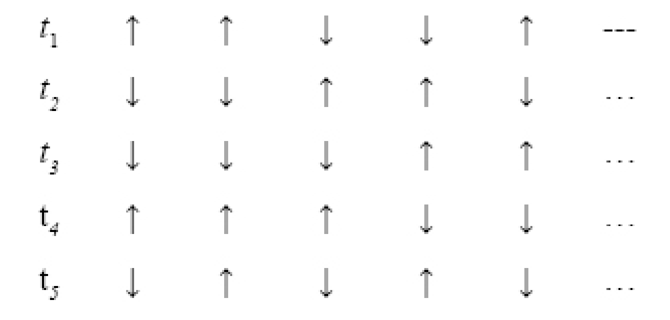
La totalidad de las máquinas de Turing una variable se puede enumerar. En su (1937a) Turing presentó su modelo

de máquina en términos de «tablas de esqueletos» y asoció a cada máquina un único «número de descripción» (**N.D.)**, por lo tanto, gödelizando; hoy en día es habitual construir una máquina de Turing como un conjunto de cuádruplos. En la construcción moderna, una máquina de Turing t tiene como patrón de comportamiento de entrada («*input*») y salida («*output*») una función parcial $f : N \rightarrow N$ como sigue: t se presenta con una configuración inicial que codifica un número natural j de acuerdo con un protocolo específico y, después de esto, t procede de acuerdo con sus instrucciones. En el caso de que t entre en un estado de parada especificado con una configuración que codifica un número natural k de acuerdo con el protocolo, entonces $f(j) = k$ y se dice que f *convergen en j*, escrito «$f(j)\downarrow$». De lo contrario, f *diverge en j*, escrito «$f(j) \uparrow$». En general, f es parcial debido a esta última posibilidad.

Enumerando las máquinas de Turing como *ti*, tenemos las correspondientes funciones parciales *fi*: $N \rightarrow N$, y se dice que una función parcial $g : N \rightarrow N$ es *computable* si es una *fi*. El conjunto de máquinas de Turing es, por tanto, definible y enumerable, pero representa el conjunto de funciones computables *parciales*. Debido a esto, no es posible diagonalizar fuera de la lista de funciones computables, como tampoco lo es, por ejemplo, con la lista de los números reales en una representación binaria (como en la de Cantor de 1891). En otras palabras, la secuencia diagonal alterada, aunque pueda definirse como una función, no es una función computable en el sentido de Turing.

La última idea es lo que hay que demostrar. (Una vez que se hace explícita la equivalencia con los sistemas formales se hace explícita, este resultado da lugar a la solución negativa del *Entscheidungsproblem*.

Para fijar algunas ideas, consideremos una matriz binaria, concebida como indicando *via* «$\uparrow$» que una máquina de Turing *ti* diverge en una entrada *j*, y *via* «$\downarrow$» que converge en una entrada *j*. Cada *ti* computa una función parcial *fi* : $N \rightarrow N$ en los números naturales, analizados como una secuencia binaria.



t_1	↑	↑	↓	↓	↑	---
t_2	↓	↓	↑	↑	↓	...
t_3	↓	↓	↓	↑	↑	...
t_4	↑	↑	↑	↓	↓	...
t_5	↓	↑	↓	↑	↓	...

...

El método del Argumento de la Diagonal de Cantor se aplica del siguiente modo. Como Turing mostrara en § 6 de 1937a, hay una máquina universal de Turing UT1. Se corresponde con una función parcial *f(i, j)* de dos variables, produciendo la salida para *ti*, para la entrada *j*, simulando con ello el comportamiento de entrada y salida para cada *ti* de la lista. Ahora construimos D, la Máquina Diagonal, con la correspondiente función de una variable, que genera una entrada *i* para la salida UT (*i, i*). D está bien definida, y se corresponde con una función bien definida (computable, parcial).

Supongamos ahora que podemos definir una una máquina de Turing «Contraria» C, cuyo comportamiento de entrada y salida es el inverso del de D, del siguiente modo: C, con la configuración inicial en la que se ha codificado *j*, procede primero a realizar la computación de D (*j*) y, luego, sigue esta regla:

(*) Si D (*j*)↓, entonces C (*j*) = ↑;
Si D (*j*)↑, entonces C(*j*) = 1

En otras palabras, si D (*j*) converge, entonces se continua con las instrucciones que llevan a no detenerse nunca, y si D (*j*) diverge, entonces tiene lugar la salida que corresponde a la codificación de 1 y se entra en el estado de parada.

Pero hay una contradicción en la asunción de que esta regla se puede seguir o implementarse mediante una máquina que esté en algún lugar en la lista de las máquinas de Turing. ¿Por qué? Si C fuera una máquina de Turing, sería t*k* para alguna *k*. Consideremos, entonces, t*k* para la entrada *k*. Debido a la regla (*), *si tk* converge en *k*, entonces diverge en *k*; pero si diverge en *k*, entonces converge en *k*. Por tanto, t*k* converge en *k* si y solo si diverge en *k*. Esta

contradicción indica que nuestra suposición era falsa.

La regla (*) presupone el Conocimiento de la Parada, es decir, que la máquina C puede llegar a una conclusión sobre el comportamiento de D para cualquier salida *j* y seguir la regla (*). Pero tener tal conocimiento implica pasar por todos los pasos infinitos (posibles) de la máquina D. Y eso no es en sí mismo un procedimiento que podamos expresar a través de una regla para una máquina de Turing de una variable. En otras palabras, el Conocimiento de la Parada no es computable en los términos de Turing.

Emerge aquí el tema filosófico clásico sobre la negación en contextos infinitos —la preocupación acerca de lo que significa tratar una totalidad completa de pasos como un paso más—. El propio Turing lo reconoció y en 1937b publicó algunos cambios de su artículo 1937a. El primer aspecto que corrigió fue un defecto que señaló Bernays a raíz de una definición por medio de la cual acotaba una clase de reducción que había pergeñado con vistas al Problema de la Decisión. La segunda corrección, a la que también dio pie Bernays, fue un análisis más general, que mostraba que la definición de «número computable» funciona con independencia de la elección de lógica que se haga. Turing le escribió a Bernays (el 22 mayo de 1937) que cuando él redactó el artículo original 1937a, «entendía "computable" como uno podía entender "algebraico", haciendo uso pleno de la ley del tercio excluso. Aunque esto parezca inofensivo, sería mejor entenderlo de otra manera» (1937d). En las correcciones de 1937b, modificó los medios mediante los que asocia los números computables a secuencias computables, citando la noción de Brower de una secuencia de elección parcialmente coincidente («*overlapping choice sequence*») como Bernays sugirió que hiciera[17]. Esto evita lo que Turing llama una «situación desagradable» que ya se daba en sus argumentos iniciales: aunque el principio del tercio excluso se puede aplicar para mostrar que existe una máquina de Turing que calcula una función (por ejemplo, la constante Euler), es posible que no tengamos los medios para describir tal máquina (Turing 1937b: 546). El precio de la generalización de Turing es que los números reales ya no reciben representaciones únicas mediante

secuencias de cifras. La recompensa es que su definición ya no depende de aplicar el principio del tercio excluso en contextos infinitos. Según Turing, la pérdida «es de poca importancia teórica, puesto que [los números de descripción de las máquinas de Turing] no son únicos en ningún caso» y «la totalidad de los números computables se mantiene inalterada» (Turing 1937b: 546). En otras palabras, su caracterización de los números computables es robusta en relación a su representación en tal o cual sistema formal, tal o cual elección de lógica, o cualquier análisis específico de lo que sea realmente un número real.

Hoy en día deberíamos decir que la clase de números computables es *absoluta* con respecto a su representación mediante tal o cual sistema formal[18]. Esto también está conectado con la cualidad antropomórfica de su modelo. Porque no forma parte de la actividad cotidiana de un computador humano, ni del concepto general de una persona que trabaja *dentro de* un sistema formal del tipo que haga al caso, adoptar una posición ante la ley del tercio excluso.

2.2. El primer argumento de Turing

Las definiciones de Turing de 1937b son las siguientes. Una máquina *libre de círculos* es una que, situada en una configuración inicial particular, imprime una secuencia infinita de 0s y 1s (los espacios en blanco y otros símbolos los considera Turing ayudas a la memoria, como cuando uno escribe cosas en papel de usar y tirar; estos son los únicos símbolos que se pueden eliminar). Una *máquina circular* no hace esto: nunca escribe más que un número finito de 0s y 1s. (A diferencia de una máquina de Turing como las actuales, para Turing las máquinas *satisfactorias* imprimen secuencias infinitas de 0s y 1s, mientras que las máquinas *insatisfactorias* «se quedan atascadas» (véase nota al pie 26)). Un ***número computable*** es un número real que difiere de un número entero en un número calculado por una máquina libre de círculos (e.d., su expansión decimal (binaria) coincidirá, en la parte no entera, con una serie infinita de 0s y 1s impresa por alguna máquina libre de círculos); este es un número real cuya décima expresión (binaria) se dice que es *calculable por medios finitos*. Una ***secuencia computable*** es

una secuencia que se puede representar (computada) mediante una máquina libre de círculos.

El Primer Argumento comienza en § 8. Turing distingue la aplicación del argumento de la diagonal de Cantor original de la versión que él aplicará en su artículo:

> Se podría pensar que los argumentos que prueban que los números reales no son enumerables también probarían que los números y secuencias computables no pueden ser enumerables. [n. Cf. Hobson, *Theory of functions of a real variable*, 2.ª ed., 1921: 87, 88]. Por ejemplo, se podría pensar que el límite de una secuencia de números computables debe ser computable. Esto es claramente verdadero sólo si la secuencia de números computables está definida por alguna regla.
>
> O podríamos aplicar el proceso en diagonal. «Si las secuencias computables son enumerables, entonces α_n es la *n-ésima* secuencia computable, y sea $\varphi_n(m)$ es la *m*-ésima figura en α_n. Sea β la secuencia con $1 - \varphi_n(n)$ como su *n*-ésima figura. Puesto que β es computable, existe un número K tal que $1 - \varphi_n(n) = \varphi_K(n)$ para todo n. Haciendo que $n = K$, tenemos $1 = 2\varphi_K(K)$, es decir, 1 es par. Esto es imposible. Por lo tanto, las secuencias computables no son enumerables».

El argumento que Turing ofrece entre comillas pretende mostrar que los números computables no se pueden enumerar del mismo modo que los números reales tampoco pueden serlo, de acuerdo con el argumento de la diagonal de Cantor original. (Deberíamos darnos cuenta de que su estructura recuerda la Máquina Contraria, presentada más arriba, en el Problema de la Parada, que cambia un tipo de dígito binario por otro, al «negar» todos los pasos a lo largo de la diagonal). Sin embargo, Turing responde esto:

> La falacia de este argumento estriba en la asunción de que β sea computable. Sería verdad si pudiéramos enumerar las secuencias computables con medios finitos [JF: es decir, mediante una máquina libre de círculos], pero el problema de enumerar las secuencias computables es equivalente al problema de averiguar sin un número dado es el N.D. de una máquina libre de círculos, y no tenemos ningún proceso general para hacer

esto en un número finito de pasos. De hecho, al aplicar el argumenrto del proceso diagonal de un modo correcto, podemos mostrar que no puede haber tal proceso general.

La aplicación «correcta» del argumento de la diagonal es, globalmente, una *semántica* en el sentido del científico computador: se ocupa de las secuencias (por ejemplo, β) y de la naturaleza de sus posibles caracterizaciones. La «falacia» de pensar que el argumento de la diagonal de Cantor se *puede* aplicar para mostrar que los números computables no son enumeables (e.d., en el sentido original, cantoriano, de enumerable como «contable») es que, así resulta ser, podemos rechazar la afirmación de que la secuencia β es computable. Por lo tanto, no hay diagonalización. La asunción de que αn, la enumeración de secuencias computables, es enumerable *por medios finitos* es falsa. El Primer Argumento de Turing rechaza esa afirmación (como en el Argumento de la Parada) al dar lugar a la contradicción que Turing describe: se sigue de tratar el problema de enumerar todas las secuencias computables por medios finitos (es decir, mediante una máquina libre de círculos) como «equivalente» al problema de encontrar un proceso general para determinar si un número arbitrario dado es o no el número de descripción de una máquina libre de círculos. Según escribe Turing —inicialmente sin discusión—, esto no podemos llevarlo a cabo en cada caso en un número finito de pasos.

Sin embargo, Turing escribe inmediatamente que este Primer Argumento, «aunque perfectamente correcto», tiene una «desventaja», a saber: puede, no obstante, «dejar al lector con la sensación de que “aquí debe haber algo mal”». Turing ha sido hasta el momento poco más que intuitivo acerca de nuestra capacidad de construir una máquina libre de círculos que determine si un número es o no el número de descripción de una máquina libre de círculos, y no ha mostrado realmente cómo reducir el problema original a este otro. En el mejor de los casos, Turing se ha apoyado en la idea de que no se puede recorrer una cinta infinita dando un número finito de pasos. Aunque hasta aquí todo está bien, Turing pide algo más, algo más riguroso.

2.3. **El Argumento de la Máquina sin Dirección**

Turing ofrece inmediatamente un segundo argumento, uno en el que, como él señala, «proporciona una cierta intuición del significado de la idea “libre de círculos”». Voy a llamarlo el *Argumento de la Máquina sin Puntero* para indicar una conexión con la idea de Wittgenstein de que la lógica comprende, al menos parcialmente, las tautologías, e.d., oraciones que aparentemente son razonables pero que, al reflexionar, resultan ser *absurdas* («*sinloss*»), oraciones sin dirección, como dos vectores que cuando se añaden no producen más que un punto sin dirección con «cero» información direccional[19]. Supone un hecho de gran importancia histórica, y digno en sí msmo de que se vuelva sobre él, que Turing fuese el primero en construir un modelo de *máquina* y argumentar sobre la Computabilidad en principio. Más importante para mis propósitos aquí *es* el argumento que muestra que el argumento de la diagonal de Wittgenstein de 1947 se expresa en términos de juegos.

El segundo argumento de Turing pretende aislar de un modo más perspicaz la dificultad señalada en su Primer Argumento. Cumple su función considerarando cómo definir una máquina *H* utilizando una enumeración de todas las máquinas de Turing, para computar directamente una cierta secuencia, β’, cuyos dígitos se extraen de $\varphi_n(n)$ a lo largo de la secuencia diagonal que se obtiene de la enumeración de todas las secuencias computables α_n. Recordemos de 1.2 (más arriba) que esa secuencia α_n es la *n*-ésima secuencia computable en la enumeración de las secuencias computables (e.d., aquellas secuencias computables con máquinas libres de círculos); $\varphi_n(m)$ es la *m*-ésima figura de α_n. β, usada en el Primer Argumento, es la secuencia «contraria», que consiste en una serie de 0s y 1s que resultan de cambiar cada 0 por un 1 y viceversa a lo largo de la secuencia diagonal, $\varphi_n(n)$. En contraposición, β’ es la secuencia cuya *n*-ésima figura es la salida de la *n*-ésima máquina libre de círculos para la entrada *n*: se corresponde con $\varphi_n(n)$, en la que podría pensarse como si fuera la secuencia diagonal *positiva*. Su construcción dejará claro de qué forma uno concibe la enumeración de α_n, que es lo que

importa (mediante medios finitos o medios no finitos).

Las máquinas de Turing se pueden enumerar, ya que cada una tiene un número de descripción «canónico» *k*. Supongamos ahora que hay un proceso definido para decidir si un número arbitrario es el de una máquina libre de círculos, es decir, que existe una máquina *D* que, teniendo en cuenta el número de descripción *k* de una máquina de Turing arbitraria *M*, comprobará si *k* es el número de una máquina circular o no. Si *M* es circular, *D* da como salida «*u*» (de «*unsatisfactory*») para la entrada *k*; y si *M* es una máquina libre de círculos, *D* da como salida «*s*» (de «*satisfactory*») para la entrada *k*. *D* enumera α_n con medios finitos. Combinando *D* con la máquina universal ***U***, podemos construir una máquina *H*. *H* está diseñada para computar las secuencias β'. Pero resulta ser (lo que llamo) una *Máquina sin Dirección*, como podemos ver por su caracterización.

H procede del siguiente modo para computar β'. Su movimiento se divide en secciones. En las primeras $N - 1$ secciones *D* prueba con los números enteros 1, 2, … $N - 1$. Una cierta cantidad de estos números, digamos $R(N - 1)$, han sido marcadas «*s*», es decir, son los números de descripción de máquinas libres de círculos. En la sección *N*-ésima la máquina *D* prueba con el número *N*. Si *N* es satisfactorio, entonces $R(N) = 1 + R(N - 1)$ y se calculan las primeras *R(N)* figras de la secuencia cuyo número de descripción es *N*. *H* escribe la *R(N)*ésima figura de esta secuencia. Esta figura será una figura de β', ya que es la salida para *n* en la *n*-ésima máquina de Turing libre de círculos en la enumeración de α_n por medios finitos que se supone que *D* proporciona. De lo contrario, si *N* no fuera satisfactorio, entonces $R(N) = R(N\ 1)$ y la máquina pasa a la $(N + 1)$-ésima sección de su movimiento.

H es una máquina libre de círculos, por la asunción de que *D* existe. Ahora, sea *K* el D.N. de *H*. ¿Qué hace *H* con la entrada de *K*? Puesto que *K* es el número de descripción de *H*, y *H* es una máquina libre de círculos, el veredicto dado por *D* no puede ser «*u*». Pero el veredicto tampoco puede ser «*s*». Porque si lo fuera, *H* escribiría, como el *K*-ésimo dígito de β', el *K*-ésimo dígito de la *K*-ésima máquina libre de círculos de α_n a saber: precisamente por *H*. Pero la

instrucción de H para la entrada K sería «calcúlese las primeras $R(K) = R(K - 1) + 1$ figuras computadas por la máquina con el número de descripción K (es dcir, H) y escríbase la $R(K)$-ésima». La computación de las primeras $R(K) - 1$ figuras se llevaría a cabo sin problemas. Pero las instrucciones para calcular la $R(K)$-ésima figura equivaldrían a «calcúlese las primeras R (K) figuras computadas por H y escríbase la $R(K)$-ésima ». Como dice Turing, este dígito «nunca se encontraría». Porque en el paso K-ésimo sería «circular», contrario al veredicto «*s*» del veredicto y a la asunción original de que D existe (1937a: 247). Porque sus instrucciones en el paso K-ésimo equivale a la orden «circular» «haz lo que haces».

El Primer Argumento y el argumento de Turing de la Máquina sin Dirección son argumentos constructivos en el sentido clásico: ninguno de ellos invoca la ley del tercio excluso para razonar sobre objetos finitos. Además, como mostró Turing en las correcciones de 1937b, cada uno de estos argumentos se pueden exponer sin dar por supuesto que las descripciones canónicas de máquinas se asocia unívocamente con números reales, e.d., aquí tampoco se presupone la ley del tercio excluso. Finalmente, como ocurriera con el Problema de la Parada, ambos son argumentos de computabilidad: aplicaciones del proceso en diagonal en el contexto de las Máquinas de Turing.

No obstante, el Argumento de la Máquina sin Dirección es más concreto que el Primer Argumento y que el Argumento de la Parada. Además, este argumento se caracteriza por no exigir que la aplicación de la negación sea *parte de* la máquina. La Máquina sin Dirección es una máquina que, tras construirla, la observamos y seguimos su pista. La dificultad a la que apunta no es que H dé lugar a la posibilidad de construir otra secuencia contraria que genere una contradicción. En lugar de ello, el argumento es semántico de otra manera. La Máquina sin Dirección H da lugar a una estructura de órdenes vacía, tautológica, sinsentido. Produce, no una contradicción, sino un círculo vacío, algo así como la orden «Haz lo que se te diga que hagas». En el contexto en que nos encontramos, esto significa que H no puede *hacer* nada. Como Wittgenstein escribió en 1947, una

orden «solo tiene sentido en ciertas posiciones».

3. EL ARGUMENTO DE LA DIAGONAL DE WITTGENSTEIN

Inmediatamente después del comentario de 1947 acerca de que las «Máquinas» de Turing son «humanos que calculan», Wittgenstein construye su propio argumento de la diagonal. Este argumento «expresa» el argumento de Turing «en forma de juegos», y debería ser considerarse parte de ese primer comentario.

> Una variante de la prueba en diagonal de Cantor:
>
> Sea N = F(k, n) la forma de la ley del desarrollo de fracciones decimales. N es el n-ésimo lugar decimal del k-ésimo desarrollo. La ley de la diagonal es entonces: N = F(n, n) = Def F'(n).
>
> Resta por demostrar que F'(n) no puede ser ninguna de las reglas F(k,n). Supongamos que es la 100-ésima. En tal caso, la regla de formación de F'(1) es F(1,1), de F'(2) es F(2, 2), etcétera.
>
> Sin embargo, la regla de formación del lugar 100-ésimo de F'(n) será F(100, 100); es decir, la regla sólo nos dice que el centésimo lugar debe ser igual a sí mismo, y por lo tanto, para n = 100 *no* es una regla.
>
> [Siempre he tenido la sensación de que la prueba de Cantor hacía dos cosas, aunque solo parecía que hiciera una.]
>
> La regla del juego es «Haz lo mismo que…» —que en este cao particular diría «Haz lo mismo que estás haciendo»[20].

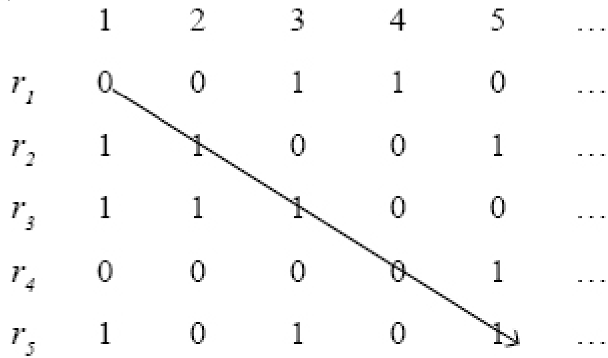
Como podemos ver, es el Argumento de la Máquina sin Puntero que Wittgenstein que en 1947 esta traduciendo en términos de juegos del lenguaje. La referencia a Turing y a Watson no es de extrañar. Más aún, el argumento tenía un legado. Más tarde Kreisel dio a Wittgenstein el crédito «de haber expuesto de una forma muy clara» el uso de Gödel del argumento de la diagonal para probar la incompletud de la aritmética en términos de la orden vacía: «Escriba lo que escriba» (1950, p.281n)[21].

Volvamos al argumento de Wittgenstein, para mostrar que constituye una prueba genuina. Wittgenstein comienza imaginando una «forma» de ley para enumerar las

«fracciones decimales» (*Dezimalbrüchen*). Podemos presumir que Wittgenstein tiene los números racionales en mente, y en el caso de los números racionales sabemos que tal ley o regla (p. ej., una lista) puede enumerar exhaustivamente la totalidad. Como Cantor mostró, esto no es verdad de la totalidad de los números reales. Sin embargo, la argumentación que Wittgenstein expone se aplica tanto si la presentación de la lista agota un conjunto o no: todo lo que se asume es que la presentación utiliza la expresión de reglas del desarrollo de fracciones decimales, una forma de «desarrollarlas» o escribirlas que utiliza un modo de expresión contable. Además, la lengua alemana de Wittgenstein tiene varios términos para hablar del desarrollo de la expansión decimal (*Entwicklung von Dezimalbrüchen*), y en contextos normales en esta lengua se usa esta terminología (*Dezimalbruchentwicklung)* para abarcar, también, las expansiones de los números reales[22]. Así que Wittgenstein pudo haber tenido en mente también (un subconjunto de) los números reales, p. ej., los números reales computables. «Forma» asume aquí un espacio de *posibles* representaciones: significa que podemos imaginar una enumeración en la forma que prefiramos, y Wittgenstein, en principio, no pone límites a su representación. En otras palabras, Wittgenstein está articulando una *forma* generalizada de argumentación de la diagonal. Por lo tanto, el argumento se puede aplicar en general, no solo a las expansiones decimales, sino también a toda supuesta lista o expresión reglamentada de las mismas; no se basa en ningún dispositivo notacional particular ni en ninguna ordenación de signos que se prefiera. En ese sentido, el argumento de Wittgenstein no apela a ninguna imagen, y no es esencialmente diagramático ni representacional, aunque se pueda plasmar en un diagrama (y por supuesto, en la medida en que es un argumento *lógico*, su lógica se puede representar formalmente)[23]. Al igual que en los argumentos de Turing, este argumento está libre de todo vínculo directo con cualquier formalismo en particular. No obstante, a diferencia de los argumentos de Turing, este argumento invoca explícitamente la noción de un juego del lenguaje y se aplica (y presupone) una concepción cotidiana

de las nociones de *reglas* y *humanos que las siguen*[24]. Toda línea en la representación en diagonal de más arriba se concibe como una instrucción o una orden, análoga a la orden que pueda dares a un ser humano.

Para aclarar las ideas, imaginemos una enumeración de fracciones decimales en forma de decimales binarios en el intervalo de la unidad. Tenemos N = F(*n* ,*n*) = Def F'(*n*), cuyo grafo está dado por la línea diagonal en la siguiente imagen.



La regla para computar F'(*n*) es clara: seguir de arriba abajo la diagonal de esta lista, escogiendo el valor de r_n para la salida *n*. Esta regla parece ser perfectamente comprensible y en *ese* sentido está bien definida. Pero no está determinada, en el sentido de que en cada paso sepamos qué hacer con ella. ¿Por qué? La variante de Wittgenstein del argumento de la diagonal de Cantor —es decir, el argumento de Turing de la Máquina sin Dirección— es, precisamente, esta.

Supongamos que la función F' es un desarrollo de una fracción decimal de la lista, digamos, la 100-ésima. La «regla para la formación» aquí, como Wittgenstein escribe, «será F(100, 100)». Pero esto

> …solo nos dice que el centésimo lugar debe ser igual a sí mismo y, por lo tanto, para *n* = 100, *no* es una regla.//La regla del juego es «Haz lo mismo que…» —que en este caso paraticular diría: «Haz lo mismo que lo que estás haciendo». (RPP I § —1097, citado en líneas anteriores).

Tenemos aquí una orden que, al igual que la de la máquina *H* de Turing, «entra en un círculo» (cf. RPP I §1096,

citado en líneas anteriores)[25]. Si imaginanos que sacamos una carta en un juego de mesa que dice «Haz lo que esta carta te dice que hagas», o «Haz lo que estés haciendo», creo que tenemos una representación cotidiana del tipo de fenómeno que Wittgesntein señala.

La forma del círculo de Wittgenstein, a diferencia de la de Turing, está expresada explícitamente en términos de una tautología. Y si se reflxiona sobre ello, se aprecia que el argumento de Turing se distngue precisamente por producir una tautología de cierto tipo. En un sentido, Wittgenstein está *literalizando* el argumento de Turing, trayéndolo de vuelta a lo cotidiano, y extrayendo de él el aspecto normativo («*command-aspect*»), antropomórfico, de las metáforas de Turing.

He dicho que Wittgenstein presenta una prueba genuina en su comentario de 1947, y he querido considerarla una «variante» de la argumentación de la diagonal de Cantor. Sin embargo, es oportuna una precisión. El argumento no puede sobrevivir si se interpreta en términos de una manera de pensar puramente extensional, forma de pensar que es necesaria para el contexto en el que se propone el argumento de Cantor, un contexto en el que se razona acerca de y con objetos infinitos. Lo que se muestra en el argumento de Wittgenstein es que si se acepta el supuesto, F'(100) no se puede computar. Pero no porque la tarea sea infinita. En vez de ello, se nos da una regla que, como Wittgenstein escribe, «*no es una regla*» en el mismo sentido. Extensionalmente hablando, hay algo que es el valor de F(100, 100) en sí mismo, y es o bien 0 o bien 1. Pero si nos preguntamos *qué* dígito es, la respuesta que tenemos es «F(100, 100)», que no dice de ninguna manera lo que es, porque eso dependerá del supuesto de que esta secuencia es el valor de F'(100) en 100. En otras palabras, la regla de la diagonal no se puede aplicar en este paso. Y no tenemos otro modo de referirnos a lo que es 0 o 1 mediante cualquier otra regla o articulación de la lista que podamos *seguir*.

Un resultado de las pruebas de Turing y Wittgenstein es que el punto de vista extensional no es exclusivo como perspectiva dentro de los fundamentos de las matemáticas. La versión de Wittgensntein del argumento de la Máquina

sin Dirección muestra que la regla particular, F'(*n*), no se puede identificar con ninguna de las reglas de la lista, porque no se puede aplicar si la consideramos un miembro particular de la lista. El argumento muestra un «cruce de imágenes» o conceptos que produce algo nuevo. Si así se desea, muestra cómo construir una regla para una secuencia de 0s y 1s que no puede estar en la lista con las demás. El argumento se aplicaría incluso en cualquier contexto en el que se afirme que los números reales que sean articulables-según-reglas («*rule-articulable*») («computables») se sitúan en una lista o se enumeran de alguna manera de acuerdo con una regla —esto incluye, por supuesto, cualquier contexto en el que, de una forma más controvertida, se asuma que *solo* los números reales articulables-según-reglas *son* números reales. Pero esta asunción particular no es esencial ni para los argumentos de Turing ni para los de Wittgenstein, que no involucran necesariamente tales consecuencias o suposiciones revisionarias constructivistas o finatistas.

Recapitulemos. A diferencia del Problema de la Parada o del Primer Argumento que se presentó más arriba, el argumento de Wittgenstein no aplica la ley del tercio excluso, ni ninguna contradicción o negación explícita *por* parte de la máquina. No es proposicional, sino en cierto sentido puramente conceptual o performativo, dependiendo de la idea de una orden coherentemente expresada que, tras reflexionar, resulta estar vacía, generando de este modo una regla que *vemos* que no se puede aplicar de la misma forma en que se aplican otras reglas. Por supuesto, no hay ninguna apelación directa a los cánones de acuerdo de la comunidad o a cualquier estipulación explícita que se utilice para llegar a la conclusión, por lo que no es un argumento puramente «convencional», aunque veamos que nadie podría seguir la orden. Curiosamente, debido a que se trata de una tautología, su conclusión es «positiva»: «construye» una regla formulable que no se puede identificar literalmente con ninguna de las reglas-orden que habría en la lista de las reglas que están supuestamente dadas. La diagonal ofrece una forma positiva de crear algo nuevo, es decir, una directiva que no se puede seguir sensatamente.

Antes de comentar con más detalle esta versión de la

prueba, quiero subrayar que, tal y como la he interpretado, no hay ningún *rechazo* de los resultados de Turing o Cantor que llevará consigo la aceptación del Argumento de la Diagonal de Wittgenstein. Para dejar esto claro, estudiaré brevemente un argumento análogo.

4. La Paradoja Positiva de Russell

Consideremos, de nuevo, la matriz binaria de 0s y 1s, pero esta vez como tabla de pertenencia para un conjunto arbitrario S

$x_i \varepsilon x_j$	1	2	3	4	…	
1	1	0	0	1	1	…
2	0	1	0	1	1	…
3	1	1	1	0	1	…
4	0	0	0	0	1	…
…						
						???

Sea la matriz un diagrama de las relaciones de pertenencia. En el punto (*i, j*) si vemos un «0», esto significa que $x_i \notin x_j$; si vemos «1», significa $x_i \notin x_j$.

Ahora, sea $S = \{x_i \mid x_i \in x_i\}$. Esto es el complemento exacto, por así decirlo, del familiar conjunto de todos los conjuntos que *no* son miembros de sí mismos, de Russell: pienso en él como el conjunto *positivo* de Russell. Siempre que haya un «1» en un punto (*i, i*) a lo largo de la diagonal, esto significa que $x_i \in S$. En cierto sentido, S «viene antes» del conjunto de Russell, porque no hay ningún uso de la negación en su definición.

¿Es $S = x_j$ para alguna j? Bueno, aquí hay una dificultad. Para $x_j \in x_j$ syss $x_j \in S$. Pero $x \in S$ syss $x_j \in x_j$. Como podemos ver, estamos atrapados en un círculo del tipo «es lo que es». Esto no puede llevarse a la práctica.

Aquí se recurre a una forma de proceder en la que, aparentemente, no hay ningún problema, pero que lleva consigo dos formas diferentes de pensar sobre S. Estas dos formas aparecen ocultas a primera vista, como en la

paradoja de Russell, pero estan ahí y son inseparables, a saber: se piensa en S como un objeto o elemento que es miembro de otros conjuntos y se piensa en S como un concepto o condición definitoria.

Tenemos aqui lo que, siguiendo a Turing y Wittgenstein, podría considerarse un tipo de regla performativa o de regla vacía. Se nos dice que hagamos algo dependiendo de lo que la regla nos dice que hagamos, pero no se puede hacer nada porque entraríamos en un bucle o en un círculo tautológico. Esta pregunta acerca de la pertenencia a un conjunto no puede ser una cuestión que esté en la lista de las que podemos aplicar, porque no se puede aplicar la condición definitoria del conjunto en cada punto. (Se puede aplicar una línea análoga de razonamiento, p. ej., a «autológico» en la paradoja de Grelling. Sin la negación, no se obtiene una contradicción, pero se puede generar una pregunta que se pueda responder de un modo razonable si es una pregunta Sí o No, es decir, una pregunta que no tenga respuesta *en ese sentido)*.

¿Es «constructivo» el argumento Positivo de Russell? En un sentido Sí. No tiene que vérselo como si se aplicara a objetos realmente infinitos y hubiera de nombrarlos directamente, ni invocar axiomas de la teoría de conjuntos que involucren el infinito, aunque, por supuesto, esto podría ocurrir[26]. Así que en otro sentido No. Su resultado es que existe una carencia esencial de uniformidad que deja una marca en la noción de regla que se puede aplicar. Esto no lleva consigo uso alguno de la negación en la regla misma. Por lo tanto, lo que es realmente constructivo aquí es la implicación: *si* escribe la lista como una totalidad, *entonces* podrá formular una nueva regla. Y e*sto* dará lugar a una pregunta que no se puede responder sin más, e.d., *esa* regla no se podrá aplicar en el mismo sentido.

El argumento Positivo de Russell se refiere a un contexto extensional, el de los conjuntos. No obstante, hay un aspecto creativo, «positivo», en el argumento, igual que en los Argumentos de la Máquina sin Puntero de Turing y Wittgenstein. Se debe apreciar o ver algo sobre lo que *no* nos conduce a nosotros (ni a a nadie) hacer algo en particular, o a aseverar la existencia de una solución particular —mejr

que verse forzado a admitir la existencia de algo—. Con frecuencia se señala que el argumento de la diagonal de Cantor hace lo segundo, pero no lo primero. Pero, como dejan claro las pruebas de Turing y Wittgenstein, la argumentación de Cantor proporciona realmente los recursos para más de un tipo de argumento. He ahí, sugiero, la idea importante que transmitía Wittgenstein al escribir, en la observación de 1947, que Cantor hizo dos cosas diferentes. Esto no significa negar que el argumento de Wittgenstein, al igual que el de Turing, sea insuficiente, y por la misma razón, para los más amplios propósitos de Cantor. Estas «variantes» posteriores del argumento de Cantor son pruebas con y acerca de reglas, no pruebas que se utilizan o se aplican a totalidades realmente infinitas. Sin embargo, podemos distinguir la argumentación de Cantor de sus pruebas y sus aplicaciones, y considerar lo que hicieron Turing y Wittgenstein como «variantes» de lo que Cantor hizo.

5. INTERPRETANDO A WITTGENSTEIN

Las pruebas «sin dirección» que he considerado son prácticas en el sentido en que a Wittgenstein y Turing les gustaba: el «enredo» que hay en la idea de un listado exhaustivo de reglas se muestra en forma de una receta para una regla adicional, y el argumento de la diagonal se concibe como una especie de conceptualización que genera un nuevo tipo de regla. El razonamiento en ambos casos se presenta, además, de tal forma que no aparece entremezclado con ninguna expresión que se asocie a un formalismo particular. Esto no significa naturalmente, que los argumentos no se puedan formalizar: ciertamente, como Turing nos enseñó, se aplican a sistemas formales de cierto tipo. Una Máquina de Turing se puede concebir como un sistema formal, sus actividades se pueden codificar, p.ej., en un sistema de ecuaciones. Pero las Máquinas de Turing, ya que se les forma sin enredarse en un sistema formal específico, ofrecen también un análisis de la noción misma de sistema formal. Esto les permite darle sentido a la gama de aplicación de los teoremas incompletud, como señaló Gödel[27].

Los argumentos de Turing y Wittgenstein basados en

órdenes sin dirección sinsentido ponen fin de un modo *evidente* a las discusiones sobre la aplicación del principio del tercio excluso en contextos infinitos, de un modo en que otros argumentos de la diagonal no lo hacen. En este sentido, Turing y Wittgenstein hacen desaparecer la lógica (la cuestión de una elección lógica). Sin embargo, espero que mi reconstrucción del Argumento de la Diagonal de Wittgenstein se distancie un poco del sentimiento que algunos lectores han tenido al pensar que Wittgenstein considera que la prueba de Cantor carece completamente de contenido deductivo. Se ha mantenido que Wittgenstein consideró que Cantor solo proporcionaba una imagen o pieza sobre de matemática aplicada que avisaba de los innecesarios esfuerzos de escribir todos los números reales[28]. Y es verdad que los argumentos de Turing y Wittgenstein requieren de nosotros que concibamos las funciones tal y como se presentan a través de una colección de órdenes, reglas, directivas, de manera *intensional*. Pero dejan abierto qué sentido se le da a esta noción, o a la noción de regla (e.d., los dígitos de 0s y 1s son una mera *façon de parler* tal y como los he presentado aquí). Se sigue de ello una crítica de la idea de que la actitud extensional es la *única* actitud legítima, aunque, según he argüido, no una refutación del extensionalismo. La prueba de Cantor o la teoría de conjuntos siguen ahí.

Por supuesto, las críticas de Wittgenstein hacia el extensionalismo considerado como un punto de vista correcto son bastante conocidas. Así lo son sus sugerencias para considerar las afirmaciones matemáticas órdenes. Sin embargo, aunque no voy a argumentar a favor de esta tesis aquí, me parece que tomarse en serio el Argumento de la Diagonal de Wittgenstein, al pie de la letra, debería poner en tela de juicio la idea de que Wittgenstein es dogmático o escéptico a propósito de la noción de seguir una regla y el punto de vista «intensional» —a menos que pensemos que las nociones de regla y de seguimiento de reglas son cosas que han de entenderse de un modo *uniforme* en términos de un tipo especial de hecho o de captación intuitiva—. Ni Wittgenstein ni Turing creyeron esto. En cambio, el Argumento de la Diagonal de Wittgenstein sirve para

cuestionar formas de constructivismo que toman la noción de seguimiento de reglas de un modo claro y uniforme. (Espero discutir en otra parte las interpretaciones de Fogelin[29], Kripke y Wright a la luz de los argumentos de la diagonal que se han discutido aquí). Su versión «cotidiana» del argumento de la Máquina sin Dirección muestra, incluso de un modo más fuerte de lo que hace el de Turing, que hay una forma de llevar a cabo la argumentación de Cantor que involucra y se aplica a una apelación «cotidiana» al sentido que tenemos de nuestras actividades ordinarias cuando calculamos o seguimos reglas. En este sentido, hace que la argumentación sea inteligible. Se podría decir que que la argumentación es más profunda o ampliamente antropomórfica e intensional que la de Turing. Sin embargo, eso sería equívoco. Aquí no hay de por medio ninguna escala.

Por lo tanto, me parece que uno de los aspectos más importantes que hay que aprender del argumento de Wittgenstein es que incluso la idea misma de una aproximación «intensional» no está clara desde el principio mismo —como tampoco lo está la de que las ideas de percepción, comprensión y/o pensamiento sean intensionales—. La argumentación de Wittgenstein relativa al «juego» lleva consigo, no solo la noción de regla, receta, representación o procedimiento factible, sino algún tipo de comprensión acerca de *nosotros*, es decir, de aquellos que están leyendo la prueba: debemos *ver* que no podemos hacer nada con la regla que se formula. No todas las reglas son iguales, y a veces tenemos que *mirar y* ver cómo operar con o usar una regla antes de verla correctamente.

Este último punto es lo que Wittgenstein subrayó justo antes del comentario de 1947 que he discutido en este trabajo. Según Wittgenstein,

> El hecho de que *calculamos* con ciertos conceptos y no con otros solamente muestra de qué diferente tipo son las herramientas conceptuales (qué poca razón tenemos en todo momento para asumir aquí una uniformidad). (RPP I § 1095; cf. Z § 347).

Uno de los temas más importantes de la filosofía tardía de Wittgenstein comienza en este punto. La dificultad en la

gramática del verbo «ver» (o de «seguir una regla») no se debe tanto a un desacuerdo (por un paso particular, o por una determinada forma de hablar acerca de *todos* los pasos) sino más bien a que con frecuencia podemos llegar a un «acuerdo» *demasiado* rápido o demasiado fácil. Y, de este modo, podemos estar inclinados demasiado rápidamente a pensar que entendemos lo que significa (lo que concebimos como) «acuerdo» y «desacuerdo» (o «regla de computación»). Hay que señalar que el quietismo es una cosa, y un acuerdo poco claro es otra. Un acuerdo aparente puede ocultar y enmascarar la base de la naturaleza de ese acuerdo en sí mismo, y un acuerdo puede resultar ser un malentendido que compartimos. Del mismo modo que podemos lograr que alguien llegue demasiado rápidamente al acuerdo de que «Sí, por supuesto, la forma y los colores son parte de lo que veo», también podemos conseguir que alguien alcance demasiado de prisa el acuerdo de que «Sí, por supuesto, no es posible poner en una lista todos los números reales» (cf. RPP I § 1107). En tal caso, la dificultad no está en decidir a partir de bases generales si revisar o no los principios lógicos, o si se resuelve un argumento tomando partido mediante un Sí o No, o con Hilbert o con Brouwer. La dificultad consiste en indagar en qué punto se encuentra el acuerdo, trazando nuevos límites conceptuales y prestando atención a los detalles de una nueva prueba. Los argumentos de Wittgenstein y Turing, tal y como los he presentado aquí no son ni revisionistas ni anti-revisionistas de un modo global. Lo que hacen es cambiar nuestra comprensión de lo que tales posiciones globales nos ofrecen y no nos ofrecen.

REFERENCIAS

Obras de Wittgenstein

WITTGENSTEIN, L. 1970. *Zettel* [Z]. Berkeley: University of California Press.

— 1978. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Cambridge, MA: The MIT Press.

— 1980. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*. De las notas de John King y Desmond Lee [DL]. Oxford: Blackwell.

— 1999. *The Published Works of Ludwig Wittgenstein* [CD Rom]. Charlotesville, VA/Oxford Intelex Corporation:

Oxford University Press.

— 2004. *Ludwig Wittgenstein: Briefwechsel* [CD Rom]. Innsbrucker Elektronische Ausgabel. Editado por Seekircher, M., McGuinness, B. y Unterkircher, A. Charlottesville, VA: Intelex Corporation.

WITTGENSTEIN, L.1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen I [RPP I]. Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Chicago/Oxford: University of Chicago Press/Basil Blackwell.

— 1989. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge 1939*. Editado por Diamond C. Chicago: University of Chicago Press.

Obras sobre Wittgenstein y relacionadas con el tema del capitulo

CHURCH, A. 1936. An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory. *Americamn Journal of Mathematics* 58: 345-63.

COPELAND, B. J. ed. 2004. *The Essentual Turing: The Ideas that Gave Birth to the Computer Age*. Oxford: Clarendon Press.

DREBEN, B. y FLOYD, J. 1991. Tautology: How to Use a Word. *Synthese*. 87(1): 23-50.

FLOYD, J. 2001. Prose versus Proof: Wittgenstein on Gödel, Tarski and Truth. *Philosophia Mathematica* 3(9): 901-28.

FOGELIN, R. 1987. *Wittgenstein*. Londres/Nueva York. Routledge & Kegan Paul.

GANDY, R. O. 1988. *The Confluence of Ideas in 1936*. En *The Universal Turing Machine: A Half-Century Survey*. Editado por Herken, R. Nueva York: Oxford University Press.

GEFWERT, C. 1998. *Wittgenstein on Mathematics, Minds and Mental Machines*. Burlington: Ashgate Publishing.

GÖDEL, K. 1986. *Kurt Gödel Collected Works*. Editado por Feferman, S. Volumen I: Publications 1929-1936. Nueva York: Oxford Universoty Press.

— 1990. *Kurt Gödel Collected Works*. Editado por Feferman, S. Volumen II: Publications 19381974. Nueva York: Oxford University Press.

HODGES, W. 1983. *Alan Turing: The Enigma of Intelligence*. Nueva York. Touchstone.

— 1998. An Editor Recalls Some Hopeless Papers. *Bulletin of Symbolic Logic* 4(1):1-16.

KREISEL, G. 1950. Note on Arithmetic Models for Consistent Formulae of the Predicate Calculus. *Fundamenta Mathematicae* 37: 265-85.

KRIPKE, S. A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MARION, M. 2011. Wittgenstein on the Surveyability of Proofs. En *The Oxford Handbook to Wittgenstein*. Editado por McGinn, M. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.

MARTIN-LOF, P. *Intuitionistic Type Theory*. Nápoles: Bibliopolis.

— On the Meaning of Logic Constants and the Justification of the Logical Laws. *Nordic Journal of Philosophical Logic* 1(1): 11-60.

MCGUINNESS, B. ed. 2008. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents, 1911-1951*. Malden/ Oxford: Blackwell.

MÜHLHÖLZER, F. 2010. *Braucht die Mathematik eine Grundlegung? Ein Kommentar des Teils III von Wittgensteins «Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik»*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

PETZOLD, C. 2008. *The Annotated Turing: A Guided Tour Through Alan Turing's Historic Paper on Computability and the Turing Machine*. Indianapolis, IN: Wiley Publishing, Inc.

QUINE, W. V. 1937. New Foundations for Mathematical Logic. *American Mathematical Monthly* 44: 70-80.

— 1953/1980. *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SHANKER, S. G. 1987. Wittgenstein versus Turing on the Nature of Church's Thesis. *Notre Dame Journal of Formal Logic* 28(4): 615-49.

— 1998. *Wittgenstein's Remarks on the Foundations of AI*. Nueva York: Routledge.

SIEG, W. 1994. Mechanical Procedures and Mathematical Experience. En *Mathematics and Mind*. Editado por George, A. Nueva York/Oxford: Oxford University Press.

SIEG, W. 2006a. Gödel on Computability. *Philosophia Mathematica* 14(2): 189-207.

— 2006b. Step by Recursive Step: Church's Analysis of

Effective Calculability. En *Church's Thesis After 70 Years*. Editado por Olszewski, A, Wolenski, J. y Janusz, R. Frankfurt/París/Ebikon/Lancaster. New Brunswick: Ontos Verlag.

— 2008. On Computability. En *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Mathematics*. Editado por Irvine, A. Amsterdam. Elsevier BV.

STENUIS, E. 1970. Semantic Antinomies and the Theory of Well-Formed Rules. *Theoria* 35-36(36): 142-60.

TURING, A. 1937a. On Computable Numbers With an Application to the *Entscheidungsproblem*. *Proceedings of the London Mathematical Society* 2(42):230-65.

— 1937b. On Computable Numbers With an Application to the *Entscheidungsproblem*. A Correction. *Proceedings of the London Mathematical Society* 43 (Parte 7, 2.ª serie): 544-6.

TURING, A. 1937c. *Letter to Ethel Sarah Turing*. Cambirdge, UK. King's College Archives, K/1/54, 11 de febrero de 1937.

— 1937d. *Correspondence With Paul Bernays*. Zurich. Eidgenössische Technische Hochschule Zurich/Swiss Federal Institute of Technology Zurich. Bibliotek.

— 1950. Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 59: 433-60.

Watson, .G. D. 1938. Mathematics and Its Foundations. *Mind* 47(188): 440-51.

WEBB, J. C. 1990. Remark 3, Introductory Note to Gödel 1972a. En Gödel 1990.

WRIGHT, C. 2001. *Rails to Infinity: Essays on Themes from Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

---

* Gracias a Per Martin-Löf y a los organizadores del Colegio Sueco de Estudios Avanzados (SCAS) por la conferencia que ofrecieron en su honor en el mes de mayo de 2009, en Uppsala. El público, especialmente los editores de este volumen, crearon un ambiente muy estimulante que hizo posible la realización de este ensayo. Algunos de los comentarios más útiles que recibí vinieron de la mano de Göran Sundholm, Sören Stenlund, Anders Öberg, Wildried Sieg, Kim Solin, Simo Säätelä, y Gisela Bengtsson. Mi comprensión de la relevancia del Argumento de la Diagonal

de Wittgenstein mejoró notablemente durante mi estancia como miembro en Lichtenberg-Kolleg, Georg August Universität Göttingen, en 2009, sobre todo en las conversaciones que mantuve con Felix Mühlhölzer y Akihiro Kanamori. Wolfgang Kienzler aportó algunos comentarios útiles previos a mi presentación acerca de algunas de estas ideas, así como en el momento presente de esta, en Collegium Philosophicum, Friedrich Schiller Universität Jena, en abril de 2010. El borrador final de este ensayo mejoró bastante a la luz de los comentarios proporcionados por Sten Lindström, Sören Stenlund y William Tait.

** Traducción al español de Alba Moreno Zurita.

1 Esta parte del comentario está impresa en el parágrafo § 1096 de Wittgenstein 1980, en adelante abreviado RPP I. En adelante véase la nota a pie de página 21 para los contextos del parágrafo.

2 No he sido capaz de identificar el juego con exactitud. Supongo que Wittgenstein está pensando en un juego de mesa con cartas o dados. Véase los detalles abajo.

3 Alister Watson discutió con Turing sobre el argumento de la diagonal de Cantor en 1935 y le presentó algunas ideas de Wittgenstein. Los tres tuvieron una discusión acerca de la incompletud de resultados en el verano de 1937, que llevó a Watson a escribir su artículo de 1938. Véase HODGES 1983: 109, 136, así como la nota a pie de página 7 más abajo.

4 KRIPKE 1982, WRIGHT 2001: cap. 7. Véase también GEFWERT 1998.

5 Véase HODGES 1983: 136. Cf. TURING 1937c.

6 HODGES 1983: 135. Cf. FLOYD 2001.

7 En una carta a Russell de finales de noviembre o principios de diciembre del año 1913; véase R. 23 en MCGUINNESS 2008 o en WITTGENSTEIN 2004. Para una discusión de la historia y las cuestiones filosóficas véase DREBEN y FLOYD 1991.

8 Malcom preguntó por carta (el 3 de noviembre, ahora la carta se ha perdido) si Wittgenstein había leído «Maquinaria Computacional e Inteligencia», y preguntó si «todo era una tomadura de pelo». Wittgenstein respondió (el 1 de diciembre de 1950) que «no lo he leído pero imagino que *no* es una tomadura de pelo» (WITTGENSTEIN 2004,

McGuinness 2008: 469).

9 Sieg 1944: 91, Sieg 2008: 529.

10 El problema de la decisión (*Entscheidungsproblem*) pide, por ejemplo, un algoritmo que tome como entrada una descripción de un lenguaje formal y una expresión matemática que determine si la expresión es o no demostrable en el sistema (o si una fórmula de primer orden del cálculo de predicado es válida o no) en un número infinito de pasos. En 1937a Turing ofreció una prueba que demostraba que no existe tal algoritmo, como lo había hecho Church en una prueba diferente (1936).

11 Como escribe Turing en 1937a: 231, «la justificación radica en el hecho de que la memoria humana es necesariamente limitada»; cf. el parágrafo § 9 de ese artículo.

12 Ver Sieg 2006a y b. Compárese con Gandy 1988. En la actitud de Gödel, véase la nota a pie de página 28.

13 Véase la nota que añade Gödel a sus «Observaciones sobre los resultados de la indecibilidad» (1972a), en Gödel 1990: 304, y Webb 1990. Gödel (de algún modo injustamente) acusa a Turing de un «error filosófico» al no admitir que «*la mente, en su uso, no es estática, sino que está constantemente en desarrollo*», como si la corrección de los análisis de Turing dependiera de negar que los estados mentales podrían formar una serie continua.

14 La noción de *perspicuidad* de Wittgenstein ha recibido mucha atención. Dos obras que argumentan esto tal y como yo lo haría, sin conllevar ninguna tesis epistemológica restrictiva o ningún antropologismo reduccionista, son Marion 2011 y Mühlhölzer 2010.

15 El siguiente párrafo figura en el cuerpo central de la version original del artículo: «Con motivo de este volumen, quiero dedicar mis contribuciones y observaciones a Per Martin-Löf. Es un matemático y filósofo, que ha usado la semántica de la teoría de la prueba para ofrecer un análisis riguroso de cómo las nociones de juicio y proposición operan en la lógica, y por su influyente teoría de tipos constructiva. Me gusta pensar que Per Martin-Löf aprecia especialmente el tipo de «variante» de la prueba de Cantor que ofrece Wittgenstein.» (*N. del T.)* Véase Martin-Lof 1984

y 1996.

16 En su 1937a el argumento de Turing en §8 no está formulado como un problema de la parada; esto lo hizo posteriormete Martin Davis en una conferencia en el año 1952. Para más detalles sobre la prioridad histórica, véase http://en.wikipedia.org/wiki/Halting_problem#History_of_the_halting_problem and Copeland 2004: 40, n 61.

17 Bernays a Turing el 24 de septiembre de 1937 (TURING 1937d). Las correcciones que usan la noción de Brouwer de secuencia parcialmente coincidente se explican en PETZOLD 2008: 310 y ss. Petzold conjetura que las conversaciones con Church (o con Weyl) en Princeton pudieron haber estimulado el interés de Turing por reformular su prueba, aunque sospecha que «el trabajo de Turing y sus conclusiones fueron tan inusuales que…él no estaba trabajando dentro de una visión filosófica de las matemáticas prescrita por nadie» (2008: 308). Estoy de acuerdo. Sin embargo, cuando se trata de posibles influencias en Turing, hay que mencionar a Bernays y también habría que añadir a la lista a Wittgenstein. La idea de expresar una regla como un dispositivo para calcular con una tabla, que puede ser leído por un ser humano prevaleció en la filosofía de Wittgenstein desde el principio, formando parte del sabor característico del ambiente de Cambridge a principios de la década de los 1930, además de ser un tema que discutió explícitamente en su WITTGENSTEIN (1980).

18 Gödel, preocupado por su propia noción de recursividad general al formular la propiedad absoluta (en 1936), señaló más tarde la importancia de esta noción para la independencia del análisis de Turing de cualquier elección particular de formalismo. Gödel señaló que con el análisis de computabilidad de Turing «se ha logrado por primera vez dar una definición absoluta de una noción epistemológica interesante, es decir, una que no depende del formalismo elegido» (Gödel hace referencia aquí a un sistema formal del tipo relevante (recursivamente axiomatizable, lenguaje finitista)). Véase GÖDEL 1946 «Comentarios previos a la conferencia del bicentenario de Princeton sobre los problemas de las matemáticas», en GÖDEL 1990: 150-153.

Compárese su Postscriptum con su ensayo de 1936a «Sobre la Longitud de las Pruebas» (GÖDEL 1990: 399). Véase la nota a pie de página número 28, y SIEG 2006a y 2006b: especialmente, 472 y ss.

19 Compárese con la discusión de DREBEN y FLOYD 1991.

20 WITTGENTEIN 1999: MS 135, 118; los corchetes indican un pasaje que fue borrado posteriormente cuando la observación encontró su lugar en WITTGENSTEIN 1999, TS, 229, § 1764, publicado en RPP I, § 1097. (En Z, § 694 sólo se publicó esta segunda observación que trata de la prueba, con lo que se la separó de la mención de Turing y Watson (WITTGENSTEIN 1970, en lo que sigue Z). La otra diferencia con Turing es que la «F» de la función de desarrollo sustituye a la «φ» del original de Turing.

21 Véase también STENIUS 1970 para otro enfoque general de las antinomías que distingue entre reglas contradictorias (que no se pueden seguir) y conceptos contradictorios (por ejemplo, «el cuadrado redondo») la cual se basa explícitamente en una lectura de Wittgenstein (en este caso, del *Tractatus*).

22 En lengua alemana véase http://de.wikipedia.org/wiki/Dezimalbruch and http://de.wikipedia.org/wiki/Dezimalsystem#Dezimalbruchentwicklung.

23 Recuérdese que, en sus comentarios anteriores de 1938 sobre el argumento de la diagonal de Cantor, a Wittgenstein le preocupaba la idea de que se pensara que la prueba dependía de algún modo de la interpretación de un tipo particular de imagen o diagrama. (WITTGENSTEIN 1978: Parte II). Estos comentarios tienen muchas partes problemáticas, y espero poder tratarlas en otro ensayo. Por ahora, solo quiero señalar que estos comentarios son muy anteriores a los comentarios de 1947 que estoy tratando aquí, escritos de resultas de sus conversaciones con Watson y Turing en el verano del año 1937.

24 Aunque el propio Turing escribiría que «esos resultados [limitativos], y algunos otros resultados de la lógica matemática, se pueden considerar orientados hacia una demostración, dentro de las matemáticas mismas, de la insuficiencia de la «razón» no respaldada por el sentido común» (Turing 1954: 23).

25 Watson utiliza la metáfora de que la máquina «se atasca» (WATSON 1937: 445), pero no he encontrado esa metáfora ni en Wittgenstein ni en Turing: es bastante ambigua, y no se distingue el Primer Argumento de Turing del de la Máquina sin Dirección. Tanto Watson como Turing asistieron a las conferencias de Wittgenstein de 1939 en Cambridge; véase (WITTGENSTEIN 1989), donde se encuentra una crítica de la metáfora de que una contradicción «nos ata de pies y manos» o «nos deja atascados». Supongo que esto responde a su preocupación por la forma de expresar las cosas que encontramos en WATSON 1937. A Wittgenstein le preocupaba que la metáfora de la máquina pudiera derivar en una perspectiva sobre la lógica que fuera demasiado psicológica o experimental. Él enfatiza, característicamente, que lo que importa, si nos enfrentamos a una contradicción, es que no reconozcamos que ninguna acción sea el cumplimiento de una orden en particular, p. ej., cuando decimos «no tiene sentido». Como escribe en su comentario de 1947 que se ha considerado aquí, «una orden solo tiene sentido en ciertas posiciones». Recuérdese Z § 689: «¿Por qué se teme más a una contradicción que a una tautología?».

26 S está vacío por el axioma de los fundamentos. Quine trabajó con *Urelemente* de la forma x = {x}, conjuntos cuyos únicos miembros son ellos mismos. (QUINE 1937, reproducido en QUINE 1953 y 1980).

27 En una nota añadida en 1963 a una reimpresión de su famoso artículo sobre la incompletud de 1931 Gödel describió el análisis de Turing como «una definición precisa e incuestionablemente adecuada de la noción general de sistema formal», que permite probar «una versión completamente general» de sus teoremas. Véase GÖDEL 1986: 195. Sobre el tema de la «libertad de formalismo» en relación con Gödel, véase KENNEDY (no publicado). Compárese con la nota a pie de página número 19.

28 HODGES 1998.

29 FOGELIN (1987).

Wittgenstein hoy

DANIÈLE MOYAL-SHARROCK
University of Hertfordshire

Resumen

En este ensayo evalúo brevemente la contribución de Wittgenstein a la filosofía y otras disciplinas. Examinando algunas de las maneras en las que Wittgenstein enfatizó la primacía de la acción y el carácter superfluo —en los casos básicos— de las proposiciones y la cognición, sugiero que, lejos de ser un filósofo aparte, el «enactivismo» precursor de Wittgenstein lo sitúa en la corriente central de la filosofía de hoy. Señalo la importancia de su pensamiento para la filosofía de la mente y la epistemología, así como para la psicología y las ciencias cognitivas, y concluyo que la filosofía de Wittgenstein sigue encabezando la lucha contra el fisicismo y el reduccionismo.

1. EL ENACTIVISMO DE WITTGENSTEIN

Buena parte de la filosofía y la ciencia cognitiva se amolda a la opinión de que la mente se reduce al cerebro; que *todo* lo que los seres humanos piensan, dicen o hacen, todo lo que anhelamos, esperamos, creemos, aprendemos y recordamos está codificado en el cerebro de una u otra forma: ya sea como proposiciones o contenidos codificados, creencias tácitas, mentalés, engramas, representaciones, conceptos, etc. La opinión predominante es que los significados y emociones humanas en última instancia residen en, y se pueden reducir a, marcas codificadas en el cerebro. Creo que la contribución revolucionaria de Wittgenstein al entendimiento humano consiste en haber mostrado que esta visión reduccionista de la mente humana es un sinsentido, obedece a imágenes falsas que nos hacemos de nosotros mismos y debe corregirse. Esto lo muestra Wittgenstein de varias maneras y mencionaré algunas en este ensayo; pero pienso que todas ellas son variantes de su creciente apreciación del excesivo papel que se le otorga a la

proposición en nuestras explicaciones filosóficas de la mente y la acción. Wittgenstein se dio cuenta de que nuestras acciones, deseos y creencias no tienen por qué estar provocadas por otras creencias o proposiciones internas más básicas de naturaleza espectral, y, de hecho, nuestras creencias mismas no tienen por qué consistir en proposiciones.

Para Wittgenstein es la acción, no las proposiciones, lo que está en la base de todo nuestro hablar y pensar: no necesito creer *que* estoy en Londres para preguntarle a alguien: «¿Cómo se llega a Picadilly Circus?». Wittgenstein se dio cuenta de que *mucho* —no todo, pero sí mucho— de lo que se ha venido considerando pensamiento es, de hecho, *acción* o conducta. Acción que, no obstante, parece pensamiento porque nosotros —filósofos— la hemos puesto en palabras. Ello incluye cosas tales como nuestras creencias básicas, nuestras reacciones básicas y nuestras reglas gramaticales. Ahora bien, es claro que todas estas cosas pueden ponerse en forma de oraciones o, si se prefiere, proposiciones, pero lo que Wittgenstein ha mostrado es que no *surgen de* proposiciones, que no *empiezan* siendo ninguna clase de contenido o pensamiento.

Contrariamente a la «tesis ampliamente compartida de que la cognición involucra siempre y en todo lugar contenido» (Hutto y Myin 2013), Wittgenstein considera que la cognición involucra siempre y en todo lugar al hombre como un animal, como una criatura en estado primitivo[1]. Insiste en que no podemos hacer un movimiento o tener un pensamiento que no surja del animal que hay en nosotros; y que es solo después de este comienzo primitivo como la cognición puede tener un contenido. Esto se traduce en que, para Wittgenstein, «en el principio fue la acción»; no la palabra, no la proposición, sino la acción; es decir, el actuar: «El lenguaje —diré— es un refinamiento. “En el principio fue la acción”[2]» (CE, 395 [tr. es., p. 381]; CV, 31).

Es esto lo que me lleva a decir que Wittgenstein está en la raíz del movimiento filosófico contemporáneo llamado «enactivismo», junto con todo su séquito: corporeidad (*embodiment*), enclavamiento (*embeddedness*) y extensividad (*extensiveness*): movimientos (comprendidos todos ellos en la

expresión «el giro-e» [*e-turn*]) que la obra de Wittgenstein ha motivado y alimentado. En un sentido amplio[3], el enactivismo es el punto de vista según el cual la mentalidad «arraiga en actividad implicada y corporeizada, en contraste con formas desencarnadas de pensamiento»; un punto de vista que favorece «la primacía de los modos de actuar sobre los modos de pensar cuando se trata de entender nuestra situación psicológica y epistémica básica» (Hutto 2013: 218). La versión más reciente de enactivismo es la de Dan Hutto y Erik Myin; su «enactivismo radical»:

> […] sostiene que es posible explicar las capacidades que tiene una criatura para percibir, seguir la pista y actuar adecuadamente con respecto a algún objeto o propiedad sin postular estructuras internas cuya función sea representar, referirse o estar en el lugar del objeto o la propiedad en cuestión. Nuestras formas básicas de responder a los ofrecimientos mundanos no tienen contenido semántico. […] la mayor parte de la cognición que se orienta al mundo y guía la acción exhibe una direccionalidad intencional que no tiene contenido. (Hutto y Myin 2013: 82).

No hay aquí nada que no pueda retrotraerse a Wittgenstein y, por tanto, Wittgenstein es un enactivista de cabo a rabo; en realidad, el primer enactivista.

Repasaré a continuación algunas de las maneras en las que Wittgenstein ayudó a enfatizar la primacía de la acción. Podemos empezar con su frase emblemática: «el significado es el uso»; el significado es el producto de *nuestro operar* con palabras (AWL, 21); y, por tanto: «El significado de una palabra se describe describiendo su uso» (AWL, 48), esto es, cómo *operamos* con esa palabra. Y lo mismo vale para la *comprensión*. Como dice Wittgenstein:

> We think there must be something going on in one's mind for one to *understand* the word «plant». We are inclined to say that what we mean by one's understanding the word is a process in the mind. … There is a way out of the difficulty of explaining what understanding is if we take «understanding a word» to mean, roughly, being able to use it. The point of this explanation is to replace «understanding a word» by

«being able to use a word», which is not so easily thought of as denoting an [inner] activity. (AWL, 78).

In most cases it [the word «understand»] is used to mean *being able to do* so-and-so. … (AWL, 80).

Añádase a esto su concepción de seguir una regla en términos de hacer un *movimiento* en vez de un *juicio*. Seguir una regla es *hacer* algo; calcular, usar reglas matemáticas son *actividades* mecánicas, realizar *movimientos* para los que uno ha sido *adiestrado*[4]. Las reglas de la matemática tienen el carácter de *órdenes* o *instrucciones* (RFM, VII § 40; V, 13) que enseñan una técnica (RFM, VII, § 1). «La proposición matemática me dice: ¡Procede así!» (RFM, VII § 72); «determina un camino; nos fija un camino» (RFM, IV § 8). De hecho, Wittgenstein observa con frecuencia que la aritmética puede prescindir de las proposiciones, subrayando la semejanza de calcular con gesticular, y de enseñar aritmética con adiestrar.

¿No podría ejercerse la aritmética sin que se le ocurriera a uno la idea de pronunciar *proposiciones* aritméticas y sin que advirtiéramos jamás la semejanza de una multiplicación con una proposición? […] Estamos acostumbrados a decir «2 por 2 son 4» y el verbo «son» hace de ello una proposición y establece aparentemente un parentesco próximo con todo lo que llamamos «proposición». Mientras que se trata solo de una relación muy superficial. (RFM I, Apéndice III, § 4).

Wittgenstein escribe: «Las expresiones "ser *capaz* de", "comprender *cómo*", "saber *cómo seguir*" […] tienen prácticamente la misma gramática» (AWL, 92; el énfasis es de la autora. D. M-S.).

La navaja de Wittgenstein, como la he llamado en otro lugar[5], recorta todo lo superfluo de nuestras descripciones o explicaciones filosóficas. La vemos funcionar sobre diferentes materias: la percepción, la creencia, los sentimientos, las sensaciones, las emociones y por supuesto la acción, allí donde tradicionalmente hemos insertado un proceso o estado intencional —sea este un pensamiento, una descripción, una interpretación, una inferencia, una teoría, un juicio o una creencia verdadera justificada— que, sometido a escrutinio, resulta ser superfluo. He aquí algunos

ejemplos:

> Dejo que mi mirada pasee por la habitación, repentinamente se fija en un objeto de notable coloración roja y dijo «¡Rojo!» —con ello no he hecho ninguna descripción. (IF, p. 433).
>
> Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la *opinión* de que tiene un alma. (IF, p. 417).
>
> Para encontrar repugnante un olor no se precisa ningún *saber*. (LWPP I, § 758).
>
> No es como si yo tuviese evidencia directa de mi interior, mientras que él la tiene solo indirecta respecto de mi estado mental. Más bien, él la tiene a este respecto, (pero) yo no la tengo. (LWPP II, p. 341 [67]).
>
> Que *sepa* algo depende de si la evidencia me da la razón o me contradice. Puesto que no significa nada decir que se sabe que se tiene dolor. (SC, § 504).
>
> […] podemos ver *en sus acciones* que [las personas] creen firmemente en ciertas cosas. (SC, § 284; el énfasis es de la autora).

Como vemos, Wittgenstein recorta los pensamientos o procesos intelectuales superfluos que supuestamente subyacen a nuestros estados doxásticos y psicológicos; a una proferencia espontánea, o a nuestra actitud hacia alguien, o a nuestra reacción (digamos de disgusto) hacia alguien. Nuestras impresiones y emociones, insiste Wittgenstein, no tienen por qué basarse en ningún pensamiento o inferencia (ya sea consciente o inconsciente):

> «We see emotion». – As opposed to what? – We do not see facial contortions and make the inference that he is feeling joy, grief, boredom. We describe a face immediately as sad, radiant, bored, even when we are unable to give any other description of the features. – Grief, one would like to say, is personified in the face. This is essential to what we call «emotion». (RPP II, § 570).

De este modo, Wittgenstein hace una distinción sin precedentes entre las emociones e impresiones que enraízan en el pensamiento y aquellas que no enraízan (se basan) en ningún pensamiento, aunque sea tácito. Esto liquida la idea de que todas nuestras interacciones con otros se basan en

una supuesta «teoría de la mente». Volveré a esto en breve.

Además, al dirigir nuestra atención a la naturaleza ejecutiva [*enactive*] de las proferencias psicológicas en primera persona —mostrando que, también aquí, las palabras pueden ser acciones—, Wittgenstein le da un aire nuevo a la noción de acto de habla[6]:

> The words «I am happy» are a bit of the *behaviour* of joy. (RPP I, § 450).
>
> A la exclamación «¡Lo espero anhelante!» se la puede denominar un *acto* de espera. (IF, § 586).

Así que, en algunos casos, las palabras «Estoy feliz» o «Lo espero anhelante» no son solo o necesariamente la expresión de un estado interno de felicidad o espera; son parte de la manifestación o realización de ese estado.

2. Teorías tácitas, creencias o proposiciones

Según la mayoría de las teorías filosóficas, para que podamos actuar, pensar o hablar con sensatez, debemos tener almacenada en algún lugar de nuestro cerebro una miríada de creencias proposicionales tácitas, representaciones o conceptos; y para poder relacionarnos normalmente con otras personas, debemos emplear una «teoría de la mente» también tácita. Es por carecer de una «teoría de la mente», o por tenerla disminuida, por lo que las personas autistas no se pueden relacionar con los demás.

Wittgenstein muestra que estas son sobreintelectualizaciones confusas y desorientadoras. Su punto de vista no solo resiste la oposición del mundo de las ciencias cognitivas —pues ningún científico ha encontrado nunca indicio alguno de proposición, contenido, representación o teoría codificada en el cerebro—, sino que nos anima a examinar las aguas conceptuales que han albergado semejantes nociones y a percatarnos de que están lejos de ser transparentes. Con este espíritu, filósofos como Dan Hutto, Eric Myin, Peter Hacker y H.-J. Glock argumentan que resulta conceptualmente turbio hablar de un contenido o una información que se halle en el cerebro, o como si tales cosas pudieran existir con independencia de un sujeto para el que sean contenido o información. Los anillos del tronco de un árbol pueden informar a *alguien* de la edad del árbol y constituyen en ese caso información; pero si no

hay nadie allí para interpretarlos, no son todavía, *como tales*, información; están *ahí*, pero ni tienen contenido ni aportan información: «El número de los anillos del árbol puede *covariar* con la edad del árbol, pero no son en sí y por mismos información ni contenido», escriben Hutto y Myin (2012: 67)[7]. Coincide Glock: las representaciones no son solo signos *de algo*, sino signos *para alguien* (Glock 2013: 218). Aquí la réplica habitual es que los signos neuronales tal vez no sean signos para sujetos personales, sino para *sujetos sub-personales*, como el cerebro o sus módulos funcionalmente definidos[8]. La respuesta de Wittgenstein a esto, según la recoge Glock, es que

> […] esto […] se expone a la acusación de «falacia mereológica» u «homúncular» (Kenny 1984: cap. 9; Bennett y Hacker 2003) […], la falacia de explicar los atributos mentales de un animal o sujeto […] postulando sujetos sub-personales —homúnculos— con las mismas o similares capacidades mentales —en este caso la capacidad para el empleo intencional de signos. La explicación es falaz porque estas capacidades solo se le pueden atribuir al […] sujeto […] como un todo […]. Más aún, incluso si tiene sentido conceder entendimiento simbólico a instancias sub-personales, ello solo desplazaría el problema. Pues tendríamos entonces que explicar las capacidades mentales de estos supuestos homúnculos, lo que engendraría un regreso. (Glock 2013: 218).

Ya debería estar claro que cualquier noción de contenido, representación o codificación de información que sea independiente de las personas o de las prácticas sociales —tales como el contenido, las representaciones o las codificaciones supuestamente procesadas *en el cerebro* o *por el cerebro*— resulta conceptualmente turbia. Pensemos, entonces, en la cantidad de científicos cognitivos que trabajan con supuestos y objetivos erróneos. La combinación de estructuras cerebrales con representaciones, códigos o contenidos neuronales es una de las torpezas que a día de hoy los wittgensteinianos están resaltando y aclarando; pero no es fácil socavar la convicción de que hay explicaciones fisicistas, que involucran causas físicas, para todo lo que

hacemos. Es esta convicción la que lleva a los filósofos y científicos a postular marcas representacionales en el cerebro, cuando de hecho ninguna explicación ni ninguna causa es necesaria o necesariamente física; y la implicación del cuerpo —cuando se da— no tiene por qué ser causal, sino solo habilitadora. En realidad, mucho de lo que hacemos no es susceptible de explicación o causa —por ejemplo, no me pongo de pie *porque* sepa que estoy sentado y por tanto en posición de levantarme; o porque mi cuerpo esté causando que me levante; no uso la mayoría de las palabras con las que hablo *porque* las haya elegido (inconscientemente) de entre muchas otras; o porque mi cerebro cause ese uso. Nuestro cerebro nos *habilita* para ponernos de pie y hablar, como nos habilita para amar o recordar; pero no es la causa de que nos pongamos de pie, hablemos, amemos o recordemos.

Wittgenstein también rechaza la doctrina estándar en epistemología según la cual las creencias o las proposiciones tácitas son la base inconsciente de nuestros actos y pensamientos. Pone fin a este error en *Sobre la certeza*. A continuación daré breve cuenta de cómo lo hizo[9].

3. UNA CERTEZA PUESTA EN ACCIÓN [*ENACTED*]

Lo que los filósofos han llamado tradicionalmente «creencias básicas o tácitas» no pueden, so pena de regreso al infinito, ser ellas mismas a su vez creencias proposicionales, y la concepción wittgensteiniana de *certeza bisagra*[10] muestra que no lo son. Donde los epistemólogos han considerado siempre nuestras creencias básicas como proposiciones, Wittgenstein las ve como reglas gramaticales o límites del sentido que se manifiestan ellas mismas como modos de actuar. Cadenas de palabras tales como «Tengo un cuerpo» o «Los seres humanos necesitan oxígeno» o «Los bebés no pueden cuidarse a sí mismos», aunque *parecen* proposiciones, son de hecho la expresión de cosas que tomamos, o que hemos llegado a tomar (mediante adiestramiento o exposición reiterada), como algo establecido de manera fija e indubitable para nosotros. A veces se trata de hechos —por ejemplo: «Estoy aquí de pie»—, pero no siempre; por ejemplo: «La Tierra es plana» fue, antes de 1942, una certeza que pertenecía al *Weltbild*

[visión del mundo] de la mayoría de la gente. No nos aferramos a nuestras certezas porque sean verdaderas; no hay cuestión de verdad o falsedad donde no hay proposiciones. Pues, aunque podamos formular nuestras certezas como acabamos de hacer, ello es solo con el fin de una elucidación heurística o filosófica; formularlas no las convierte en proposiciones. Nuestras certezas básicas son noepistémicas y no-proposicionales; en cuanto certezas, solo pueden *mostrarse* en nuestro actuar: actúo en la certeza de estar aquí de pie, de estar en Pekín, de hablar español, de que hay otras personas en esta habitación, de que el mundo existe y de que la Tierra es redonda. El que no dudemos de tales certezas no se debe a ningún razonamiento o verificación, sino a que no las consideramos, para empezar, susceptibles de duda: «I know how to ascertain that I have two coins in my pocket. But I cannot ascertain that I have two hands, because I cannot doubt it» (LWI, 832), escribe Wittgenstein. Aquí, tener certeza significa estar *firmemente apoyado, pero de un modo no cognitivo*, en algo que nos *hace posible* pensar, hablar y actuar significativamente. Ese algo es la *gramática*; y su manifestación en la vida cotidiana está en nuestros modos de actuar (OC, § 204)[11]:

> […] el fin no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje. (OC, § 204).

La certeza bisagra es una certeza puesta en acción [*enacted*], que se exhibe en la soltura con la que realizamos nuestras normales operaciones *básicas* en el mundo. Nuestra certeza bisagra de que algo es un árbol se muestra en nuestro *tratarlo* como algo que talamos para obtener leña, o bajo lo que nos sentamos para que nos dé sombra, o que examinamos con el fin de clasificarlo. Y, aunque podamos formular la gramática en circunstancias heurísticas (por ejemplo, cuando le enseñamos a hablar a un niño, decimos, señalando al roble que hay junto a él: «Esto es un árbol»), semejante formulación, proferida *en el fluir del juego del lenguaje*, detendría su curso. Para usar el ejemplo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*, si un guardabosques dijera a

sus hombres: «*Este* árbol hay que talarlo, y *este* también, y *este* otro», ello sería un enunciado informativo. Si luego dijera, señalando a un árbol perfectamente anodino: «Eso es un árbol», sus hombres lo mirarían con perplejidad. El juego del lenguaje se ha detenido [ha quedado en suspenso] de pronto; el guardabosques no está diciendo nada con sentido: parece querer informar a sus hombres de algo tan básico que todos ellos llevan enterados desde niños. Que *eso es un árbol* es una regla de la gramática; una bisagra que, como tal, «ha quedado establecida y se ha retirado de la circulación» (OC, § 210) —esto es, *hace posible* el juego del lenguaje, *pero no pertenece a él*. Decir una bisagra en el fluir del juego de lenguaje invariablemente lo detiene; la fluidez del juego depende de que sus bisagras permanezcan invisibles (no dichas): todo cuanto necesita decir el guardabosques para poner a trabajar a sus hombres es qué árboles hay talar.

La conclusión de Wittgenstein en *Sobre la certeza* es que nuestra certeza básica es lógica, lógicamente inefable, y puesta en acción. Como ya barruntara en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*: «Los límites del empirismo no son supuestos faltos de garantía o aceptados intuitivamente como correctos, sino modos y maneras [...] del obrar» (RFM, VII, § 21).

4. El desarrollo del niño y la adquisición del lenguaje

Los campos del desarrollo infantil y la adquisición del lenguaje también están recibiendo el impacto del pensamiento de Wittgenstein. Es común entre los psicólogos suponer que el niño construye una teoría sobre el habla y la acción humana —una «teoría de la mente»— que le permite relacionarse con los demás; que tanto el niño como en general todos nosotros necesitamos inferir la naturaleza de las mentes de otras personas a partir de la experiencia de primera persona que tenemos de nuestras propias mentes. Algunos psicólogos han encontrado una alternativa a esto en lo que Carpendale y Lewis llaman el «enfoque de la enculturación» de Wittgenstein, de acuerdo con el cual el niño comprende a otras «mentes» —o más bien a otras personas— interiorizando la psicología popular de su cultura particular a través de un proceso de enculturación

(Carpendale y Lewis 2004: 80).

Esta concepción de la comprensión interpersonal y la cognición social como enculturizada, más que como teórica, inferencial o analógica, la comparte el eminente psicólogo Peter Hobson, que reconoce su deuda con Wittgenstein:

> El ataque de Wittgenstein al concepto mismo de un lenguaje privado socava el supuesto de que, por sí mismo y sin la posibilidad de corrección por otros (ya experimentados en cuanto otros), alguien pueda ser capaz de identificar un determinado estado mental como el mismo cuando éste se repita dentro de su propia experiencia, y pasar luego a adscribírselo a otros. Más aún, incluso si esto fuera posible, y si —de manera implausible— pudiera uno desarrollar el equipamiento mental para formular y aplicar la analogía antes de interactuar con los estados mentales de otras personas, aún carecería de una base adecuada para semejante razonamiento analógico. Es muy improbable que las otras personas se parezcan a uno mismo a menos que uno pueda ya captar de alguna manera que tienen estados mentales subjetivos. Antes de aplicar la analogía, podría uno suponer, se podrá percibir que las «cosas humanas» del entorno tienen características corporales similares a las propias, pero les parecerá faltar lo que está en el primer plano de la propia experiencia subjetiva, a saber, el tener uno mismo la experiencia. Advertir que otros cuerpos son como el de uno mismo dará pocas pistas acerca de si pueden encarnar personas-con-mente.[12] (Hobson 2008: 2).

Hobson continúa añadiendo sustancia a su acuerdo con Wittgenstein diciendo que básicamente captamos sentimientos en las expresiones de otras personas de manera inmediata, y no por medio de ninguna inferencia. Y, con respecto a los niños que presentan un desarrollo atípico, encuentra que los escritos de Wittgenstein ofrecen un marco conceptual que permite una explicación perspicua de esa psicopatología del desarrollo que es el autismo. En un artículo que recomiendo vivamente, «Wittgenstein and the developmental psychopathology of autism», Hobson muestra cómo «las ideas de Wittgenstein arrojan luz sobre el

autismo» (Hobson 2008: 1).

Sobre el tema de la adquisición del lenguaje, Wittgenstein ha inspirado el trabajo de filósofos, como Meredith Williams y José Medina (además de yo misma), que han argumentado en contra de la visión nativista del lenguaje notoriamente divulgada por Jerry Fodor y Noam Chomsky. Pero también los lingüistas y los psicólogos han encontrado en Wittgenstein recursos en contra de una concepción fisicista de la adquisición del lenguaje. Muchos de ellos se apoyan en el argumento del lenguaje privado para atacar la opinión, predominante en la lingüística, de que el significado deriva de la relación entre una palabra mental y el correspondiente referente, e insistir en cambio, como hace por ejemplo el psicolingüista Derek Motgomery, en que el desarrollo semántico es un «proceso de aprendizaje de cómo, cuándo y con qué propósito se usan las palabras» (Montgomery 2002: 357)[13]. Yo misma he intentado mostrar cómo la obra de Wittgenstein ayuda a desestabilizar la imagen de una gramática universal mental e innata por medio de una gramática que, aunque ciertamente es en parte universal, no arraiga en el cerebro, sino en nuestras reacciones básicas, y se transmite socioculturalmente[14].

En realidad, una de las cosas importantes que Wittgenstein dijo acerca del lenguaje es que tiene su raíz en el gesto —o, como también lo formuló, en la «acción» («el acto»), y más precisamente, la «reacción» o el «instinto». Aquí no cabe ningún Chomsky:

> Lo que llamamos significado debe de estar conectado con el lenguaje primitivo de los gestos (el lenguaje del señalar). (BT, 24).

Esto ha llevado a Michael Tomasello —psicólogo del desarrollo, antropólogo y primatólogo de primer nivel— a darse cuenta de que, a diferencia de lo que piensa la mayoría de los especialistas, los precursores del lenguaje humano no son las vocalizaciones de los simios, sino sus *gestos*[15].

Como dice Wittgenstein, en varias y reiteradas ocasiones, nuestros juegos de lenguaje se fundamentan en instinto o reacciones primitivas: nuestra conducta primitiva común. Con ello se refiere a cosas como los gestos espontáneos —

que, a través del adiestramiento son remplazados por palabras. Esta [posición], que John Canfield (1997: 258) llama el «primitivismo» de Wittgenstein, contrasta con el flagrante *intelectualismo* o *mentalismo* de concepciones como las de Chomsky y Fodor, según el cual a la base del lenguaje hay una estructura lingüística perfecta[16] o incluso un «lenguaje del pensamiento» («mentalés»). Esta concepción mentalista, que opera bajo la distinción cartesiana entre lo mental y lo físico, sitúa lo mental exclusivamente en nuestro yo «interno». Nuestras palabras están, como si dijéramos, informadas por la mente; obtienen su significado de lo que debe de ser un completo lenguaje «referencial» interno. Según este punto de vista, la adquisición del lenguaje es ante todo el problema de averiguar a qué concepto mental se aplica o engancha una palabra.

A pesar de las teorías, permanentemente renovadas, de Chomsky y Fodor, ha habido progresos que se alejan del referencialismo. Como escribe Jerome Bruner:

> Hay un *largo camino* entre seguir la mirada de otro hacia un objeto y ser capaz de comprender una expresión referencial como «el requesón en el estante de arriba de la nevera». (Bruner 1983: 123 [tr. es., p. 121]; el énfasis es de la autora).

Wittgenstein contribuyó de manera decisiva a aclarar que es en nuestras prácticas sociales, no en la mente, donde hallaremos este largo camino hacia la comprensión; pues es en las prácticas sociales donde se establecen el significado de las palabras y los criterios de su uso. El significado, según su frase célebre, está «en el uso» —ahí fuera—, no en la cabeza ni en ningún repositorio mental.

En *El cuaderno azul*, Wittgenstein escribe que «[e]l estudio de los juegos del lenguaje es el estudio de las formas primitivas del lenguaje o los lenguajes» (BLB, 17). ¿Cuáles son esas formas primitivas del lenguaje? No son palabras ni símbolos, sino «reacciones»:

> El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una *reacción*; sólo a partir de esto pueden crecer las formas más complicadas.// El lenguaje —diré— es un refinamiento. «En el principio fue la *acción*.» (CE, 395 [tr. es., p. 381]; CV, p. 31).

> La forma del juego tiene que ser aquella en la que se actúa. (CE, 397 [tr. es., p. 381]).
>
> La esencia del juego de lenguaje es un método práctico (un modo de **actuar**), no una especulación, no un parloteo. (CE, 399 [tr. es., p. 381]).

El lenguaje, pues, es un refinamiento; surge a partir del *desarrollo* de algunas de nuestras reacciones naturales[17]. No de *cualquier* reacción natural —no de las singulares o idiosincrásicas, como los tics—, sino de nuestras reacciones naturales *compartidas*. Wittgenstein sugiere precisamente esto cuando escribe: «es característico de nuestro juego de lenguaje que crezca sobre unos cimientos consistentes en *formas de vida estables, acciones regulares*» (CE, 397 [tr. es., p. 381]; el énfasis es de la autora). El tipo de reacción a partir del cual puede desarrollarse el lenguaje debe ser la conducta *compartida* o instintiva del ser humano; reacciones tales como: llorar cuando nos hacen daño o estamos tristes; sonreír cuando estamos contentos; sobresaltarnos cuando nos sorprenden; jadear o gritar cuando nos asustan; pero también reaccionar al sufrimiento de otros. De hecho:

> In its most primitive form [the language-game] is a reaction to somebody's cries and gestures, a reaction of sympathy or something of the sort. (CE, 414).

Nuestras proferencias «tienen sus raíces en —crecen a partir de— habilidades humanas biológicamente dadas e interacciones que ocurren de manera natural» (Canfield 1996: 131). Según Wittgenstein, estas pautas instintivas o naturales de acción son los *prototipos* de nuestros conceptos[18], incluidos los de creencia y duda:

> Estar seguro de que otra persona siente dolor, dudar de que lo sienta y cosas por el estilo son otros tantos modos naturales, instintivos de conducta[19] para con las otras personas, y nuestro lenguaje es únicamente un auxiliar y una extensión de esta conducta. Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro juego de lenguaje es conducta). (Instinto). (Z, § 545).

Y, así, la base para el desarrollo del lenguaje está constituida por una serie de diferentes pautas primitivas, «instintivas» de conducta que John Canfield llama «proto

juegos de lenguaje» (Canfueld 1996: 128). Sin estas pautas de conducta no habría lenguaje: «El lenguaje solo puede existir dentro de tales actos pautados» (*ibíd.*). Esto vale tanto filogenética como ontogenéticamente; pues estas configuraciones biológicamente dadas de conducta —tales como: «[l]a conducta iletrada, natural de un homínido prelingüístico que ayuda a otro que sufre algún daño»— forman parte de la «herencia de la especie» (*ibíd.*).

En las *Investigaciones*, Wittgenstein escribe que las formas primitivas del lenguaje son las que emplea el niño que está aprendiendo a hablar (IF, § 5) y que «[e]l aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento» (IF, § 5). ¿Por qué? Por una razón obvia: en la medida en que aquí —esto es, al iniciar el aprendizaje, o el aprendizaje de una primera lengua— quien se inicia solo tiene reacciones y no palabras a su disposición, el aprendizaje de la lengua materna *tendrá* que realizarse mediante la acción o la conducta; las palabras solo pueden desempeñar un papel secundario (de música de fondo)[20]. Es esta la razón por la que, al comienzo mismo —cuando el enseñante solo dispone de los instintos del niño como material de trabajo— la enseñanza del lenguaje únicamente puede ser un adiestramiento, no una explicación. El lenguaje no puede fundamentarse en el pensamiento o la reflexión.

> Propiamente quiero decir que los escrúpulos del pensar comienzan con el instinto (allí tienen sus raíces). O bien: el juego de lenguaje no tiene su origen en la reflexión.[21]. La reflexión es una parte del juego de lenguaje. (Z, § 391).

Puesto que tiene reacciones y no palabras, el niño preverbal es en gran medida como un animal; de modo que el tipo de adiestramiento al que tendrá que someterse se parece al que se lleva a cabo con los animales —se parece a una domesticación.

> Estoy utilizando la palabra «adiestrar» de un modo estrictamente análogo a cuando hablamos de que se está adiestrando a un animal para hacer ciertas cosas. Se hace por medio del ejemplo, la recompensa, el castigo y similares. (BB, 77 [tr. es., p. 111]).

El lenguaje, por tanto, es una extensión mediante

adiestramiento de nuestras formas pautadas de conducta no lingüística. «¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado?»; Wittgenstein responde:

> La pregunta es la misma que ésta, ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra «dolor». Aquí hay una posibilidad: Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor. (IF, § 244).

Así, la conexión entre el nombre y la cosa no se realiza por un acto de ostensión, ni meramente enganchando ciertos gestos a sus referentes públicos, sino mediante procesos de rutina o habituación que se asemejan al condicionamiento por estímulo y respuesta, pero que deben complementarse con un adiestramiento *en la práctica* donde esas palabras se emplean.

Lo que se le enseña al niño que aprende a remplazar con palabras sus reacciones primitivas es «una nueva conducta» (IF, § 244). Las reacciones naturales son remplazadas por pautas de acción *modificadas*. Así, por ejemplo, el niño aprende a remplazar su inicial llanto de hambre con *gesticulación* intencional hacia la comida y, finalmente, con peticiones más sofisticadas —es decir, lingüísticas.

> «¿Dices, pues, que la palabra "dolor" significa realmente el gritar?» — Al contrario; la expresión [*Ausdruck*] verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe[22]. (IF, § 244).

Mientras que el gesto primitivo es tan solo expresivo, y no expresamente comunicativo o social, se va convirtiendo gradualmente en una herramienta de comunicación intencional, y será también remplazado por lenguaje. Eso no implica que perdamos todos los gestos a cambio del lenguaje; los gestos espontáneos permanecen, pero ya no son nuestro único modo de expresión. Y es así que los usos de los *gestos* son tan variados como los usos del *lenguaje* —principalmente los delineados por Karl Bühler (1934): *descriptivo*, *expresivo* y *directivo* (conducir/señalar).

La *enseñanza* ostensiva, a diferencia de la mera *definición* ostensiva, involucra condicionamiento conductual: al niño se le enseña, mediante ejercicios y repetición, a proferir ciertas palabras en ciertos contextos o situaciones. Aquí presenciamos «procesos que se asemejan al lenguaje» (IF, § 7), pero que no son lenguaje todavía; pues un lenguaje no es la mera repetición de ciertos sonidos en ciertos contextos y después de ciertos antecedentes; lo que tenemos en los estadios iniciales, como sugiere José Medina, es «un *protolenguage*, un lenguaje que por cortesía extendemos a la conducta primitiva del aprendiz novel» (Medina 2002: 172). Bajo la guía del enseñante/maestro, se usan rutinas para explotar las reacciones naturales del aprendiz y llevarlo al dominio del lenguaje, pero las rutinas no bastan: debe inculcarse al niño una *actitud* normativa hacia las acciones y las preferencias, hacia cómo se tienen que hacer las cosas, de forma que pueda avanzar desde la *regulación por otros* a la *autorregulación* (Medina 2002: 165). Así pues, el aprendizaje de una primera lengua es *esencialmente* social; exige que un miembro de la comunidad lingüística del niño moldee sus reacciones primitivas o proto-juegos de lenguaje en la dirección de genuinos juegos de lenguaje a través de un proceso de enculturación.

Si la enculturación tiene éxito, el niño podrá juzgar entonces por sí mismo que en un caso particular una palabra o cadena de palabras tiene sentido, no ya comparándola con algún punto de referencia independiente del contexto, sino sobre la base de su experiencia con los juegos de lenguaje y con los usos normales que diferentes oraciones tienen en ellos. En realidad, no hay duda de que Wittgenstein se refiere, y bastante a menudo, a una *manera normal* de hacer las cosas y usar las palabras:

> (…) having been taught, the child must use the word *in a normal way*. There will be exceptions, but the centre of reference is ordinary human life, and the further we go from ordinary human life the less meaning we can give [our] expressions. (LPP, 37; el énfasis es mío de la autora).

Adquirir el lenguaje es como aprender a caminar: el niño da sus primeros pasos en el lenguaje de la mano de un

iniciador y, después de muchas vacilaciones y repetidos tambaleos, con el tiempo y la práctica más variopinta, se libera del soporte del maestro y es capaz, como si dijéramos, de correr con el lenguaje.

«El lenguaje no ha surgido de un razonamiento» (SC, § 475): para Wittgenstein, el significado arraiga *lógicamente* en reacciones y gestos instintivos, y se desarrolla mediante adiestramiento y enculturación. Esto hace que, por lo tanto, algunas conclusiones aparentemente empíricas sean en realidad lógicas. Así ocurre con la tesis del primatólogo Michael Tomasello, también deudor de Wittgenstein, según la cual «los niños deben ser capaces de participar y comunicarse en *formas de vida* mutuamente comprendidas antes de que puedan adquirir cualquier convención comunicativa» (pendiente de publicación). En realidad esta tesis es solo una formulación empírica de lo que Wittgenstein ha mostrado ser una *necesidad lógica o conceptual*: una primera lengua humana *solo* puede adquirirse sobre la base de la participación y la comunicación en una forma de vida humana. Esto significa que: *carece de sentido cualquier explicación de la adquisición de una primera lengua humana que no suponga que la participación en una forma de vida humana es básica y crucial*. Puede *parecer* que tiene sentido; pero eso es solo porque resulta imaginable. Podemos hacer películas o animaciones que describan seres que se alimentan de lenguaje de la misma manera en que los ordenadores se alimentan de datos; pero es precisamente el que nos lo podamos imaginar o figurar lo que nos despista, pues ello anima y promete erróneamente que nuestras formas de vida humana se pueden transferir. La transferencia es, de hecho, un sinsentido. Como escribe Wittgenstein: «El hecho de que se pueda “imaginar” algo no significa que tenga sentido decirlo» (Z, § 250), lo cual nos insta a ver que la imaginabilidad no es un cheque en blanco para el sentido, y por lo tanto, para la posibilidad. No tiene sentido decir de un ser humano que el lenguaje se le puede insertar en el cerebro, o que podría ser un cerebro en un matraz, o que podría ser un zombi. Esto tiene lógica o se puede decir con sentido acerca de personajes de ciencia-ficción; no de seres

humanos.

5. La memoria

Wittgenstein también dirige su atención a la memoria[23]. Impugna nuestras preconcepciones acerca de unos recuerdos que residieran en el cerebro —como en un almacén— en forma de marcas codificadas (o engramas). No niega que el cerebro sea necesario para la memoria; de hecho, asume que existe un correlato entre actividades como hablar o escribir y lo que ocurre en el cerebro: «si hablo o escribo, asumo que hay un sistema de impulsos saliendo de mi cerebro y correlacionados con mis pensamientos hablados o escritos» (RPP I, § 903); lo que rechaza Wittgenstein es que esta correlación sea una correlación representational o encriptada (codificada). El cerebro es un habilitador mecánico; no es ipso facto el almacén y el codificador de nuestros recuerdos:

> Un suceso deja su marca en la memoria: a veces se imagina esto como si consistiera en que el suceso hubiera dejado una marca, una impresión, una consecuencia en el sistema nervioso. Como si se pudiera decir: incluso los nervios tienen memoria. Pero entonces, cuando alguien recordara un suceso, tendría que inferirlo de esta impresión, de esta marca. Lo que quiera que el suceso deje tras de sí en el organismo, eso no es el recuerdo. (RPP I, § 220).

La gran contribución de Wittgenstein a la elucidación del contenido de la memoria es haber desacreditado la imagen de la memoria como un almacén de información y haberla sustituido por la idea de que la memoria no es nada más que una *capacidad* (que, por supuesto, como todas nuestras capacidades, está fisiológicamente sostenida por el cerebro) y que, en algunos contextos, recordar *equivale* a *una manera de actuar*; es decir, a un acto o expresión que no es el resultado de la introspección o la retrospección (por ejemplo, BB, 85).

Wittgenstein nos ayuda, por lo tanto, a distanciarnos de la imagen tergiversada de la memoria como un almacenaje y recuperación de «recuerdos» reificados a favor de una concepción de la memoria como algo situado, contextualizado, externo y en acción. Mi recuerdo de algo

puede tener la forma de una imagen mental, pero también de un gesto o una frase. Recordar puede equivaler a algo que digo o hago. Esto ayuda a desacreditar la imagen de los fenómenos mentales como representaciones esencialmente internas al cerebro y arroja luz sobre lo mental como una capacidad que se puede manifestar tanto en lo que hacemos como en lo que pensamos, pero nunca en lo que nuestro cerebro «hace» o «piensa».

6. Conclusiones

Querer decir, creer, pensar, entender, razonar, calcular, aprender, seguir reglas, recordar, tener intenciones, esperar, anhelar: apenas queda nada de lo que tradicionalmente se ha considerado como surgiendo de, apuntalado por o reducible a un proceso o estado mental que Wittgenstein no haya pasado por la navaja del enactivismo; es decir, mostrado como básicamente corporeizado o puesto en acción más que teniendo su origen en proposiciones, teorías de la mente o procesos espectrales. Esto puede sonar a conductismo, pero no lo es. Wittgenstein no se deshace de lo interno; meramente matiza su importancia y naturaleza[24].

Ahora bien, podría objetarse, Wittgenstein puede decir lo que quiera; ¿pero dónde están las evidencias? Bueno, son los científicos, no los filósofos, los que basan sus afirmaciones en evidencias. Lo que hacen los filósofos es trabajar en presentaciones conceptuales más perspicuas de cómo son las cosas. Y lo que ha hecho Wittgenstein es mostrar que no podemos darle un sentido conceptual a supuestas certezas básicas que empiecen como proposiciones y engramas que funcionan como si fueran personas. Pero recuperemos la cuestión anterior y preguntemos a los científicos: ¿dónde están tus evidencias? No hay ninguna. No se ha encontrado nunca la sombra de nada representacional o codificado en el cerebro. Entonces, ¿por qué insistir en que descendamos al nivel micro (o subpersonal) en nuestras explicaciones de la mente cuando incluso la ciencia es incapaz de demostrar que es esa la manera de proceder? Si la filosofía ha de prestar atención a la ciencia, ¿no debería prestársela a los resultados científicos más que a hipótesis científicas que parecen nutrirse de una preconcepción sobre cómo deberían ser las cosas?

La visión enactivista que ofrece Wittgenstein de la condición mental está conformada por modestas descripciones y explicaciones no tendenciosas; no se apoya en «supuestos faltos de garantía» y de hecho sin corroborar, sino en lo que «ya está patente ante nuestros ojos» y, sin embargo, «parecemos no entender» (IF, § 89). Wittgenstein lideró el movimiento enactivista hacia una «presentación más perspicua» y un mejor entendimiento de nuestros conceptos para filósofos, científicos y pensadores de disciplinas tales como la pedagogía, la psicología, la lingüística, la primatología, la sociología, la religión y otras tantas. Es importante que mantengamos viva e influyente la filosofía de Wittgenstein, pues no veo en las inmediaciones a ningún otro filósofo capaz de salvarnos de la opinión, todavía predominante, de que la vida y el espíritu humanos son reducibles a electrones y neuronas; una opinión que ha vuelto de curso común observaciones como esta de Richard Dawkins: «las preguntas más profundas y universales en torno a la existencia y el significado de la vida son cuestiones científicas que deberían tratarse con propiedad en las clases de ciencias» (Dawkins 1993). Es la tarea del filósofo wittgensteiniano hacer transparente el sinsentido de tales observaciones.

REFERENCIAS

Obras de Wittgenstein

1975. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*.[AWL] Notas de Ambrose, A. y MacDonald, M. Editado por Ambrose, A. Oxford: Blackwell.

1969. *The Brown Book* in *The Blue and Brown Books*. [BB] Segunda edición. Oxford: Blackwell.

2005. *The Big Typescript: TS 213*. [BT] Edición y traducción al ingles de Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Oxford: Blackwell Publishing.

1993. Cause and Effect: Intuitive Awareness. [CE] En *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Editado por J. C. Klagge y A. Nordman. Indianapolis: Hackett Publishing.

1980. *Culture and Value*. [CV] Editado por von Wright, C. G. en colaboración con Nyman, H. Traducido al inglés por Winch, P. Segunda edición corregida. Oxford: Blackwell.

1992a. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. *Volume*

I. [LWPP I] Editado por von Wright, G. H. y Nyman, H. Traducido al inglés por Luckhardt, C. G. and Aue, M. A. E. Oxford: Blackwell.

1992b. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. *Volume II*. [LWPP II] Editado por von Wright, G. H. y Nyman, H. Traducido al inglés por Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Oxford: Blackwell.

1997. *On Certainty*. [OC] Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Traducción de Paul, D. and Anscombe, G. E. M. Primera edición corregida. Oxford: Blackwell.

1997. *Philosophical Investigations*. [PI] Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Segunda edición. Oxford: Blackwell.

1978. *Remarks on the Philosophy of Mathematics*. [RPM] Editado por von Wright, G. H., Rhees, R. y Anscombre, G. E. M. Traducido al inglés por Anscombe, G. E. M. Tercera edición, ampliada y corregida. Oxford: Blackwell.

1980a. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen I. [RPM I] Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H.. Traducido al ingles por Anscombe, G. E. M. Oxford: Blackwell.

1980b. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Volumen II. [RPM II] Editado por von Wright, G. H. y H. Nyman, H. Traducido al ingles por C. G. Luckhardt, C. G. y Aue, M. A. E. Oxford: Blackwell.

1970. *Zettel*. Editado por Anscombe, G. E. M. y von Wright, G. H. Traducido del inglés por Anscombe, G. E. M.. Berkeley, CA: University of California Press.

Obras sobre Wittgenstein y temas relacionados

BENNETT, M. R. y HACKER, P.M.S. 2003. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.

BRUNER, J. 1983. *Child's Talk: Learning to UseLlanguage*. Oxford. Oxford University Press. Traducido al español con el título de *El habla del niño: Aprendiendo a usar el lenguaje*. Barcelona: Paidós. 1986.

BUEHLER, K. 1934/1990. *Theory of Language: The Representational Function of Language*. Traducido al ionglés Goodwin, D. F. Philadelphia: John Benjamins.

CANFIELD, J. V. 1993. The Living Language: Wittgenstein and the Empirical Study of Communication. *Language Sciences* 15/3: 165-93.

— 1996. The Community View. *The Philosophical Review* 105/4: 469-88.

CARPENDALE, J. y LEWIS, C. 2004. Constructing an Understanding of Mind: The Development of Children's Social Understanding within Social Interaction. *Behavioral & Brain Sciences* 27: 79-96.

CHOMSKY, N. 1969. Linguistics and Philosophy. Reimpreso en *Language and Mind*. Tercera edition. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.

DAWKINS, R. 1993. *The Independent*, septiembre de 1993. Citado por Macarthur, D. 2008. Quinean Naturalism in Question. *Philo* 11/1: 1-14.

GLOCK, H.-J. 2013. Animal Minds: A Non-Representationalist Approach. *American Philosophical Quarterly* 50/3: 213-32.

HACKER, P.M.S. 2013. Wittgenstein's Philosophy of Psychology as a Critical Instrument for the Psychological Sciences. En *The Role and Use of Conceptual Analysis in Psychology: A Wittgensteinian Perspective*. Editado por Racine, T. y Slaney, K. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

HOBSON, P. 2008. Wittgenstein and the Developmental Psychopathology of Autism. *New Ideas in Psychology*, XXX: 1-15.

HUTTO, D. D. 2013. Contentless Perceiving: the Very Idea. En *Wittgenstein and Perception*. Editado por M. Campbell. Oxford: Oxford University Press.

HUTTO, D. D. y MYIN, E. 2013. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: The MIT Press.

MEDINA, J. (2002) *The Unity of Wittgenstein's Philosophy*. Albany: SUNY Press.

MONTGOMERY, D. E. (2002. Mental Verbs and Semantic Development. *Journal of Cognition and Development* 3/4: 357-84.

MOYAL-SHARROCK, D. 2000. «Words as Deeds»: Wittgenstein's «Spontaneous Utterances» and the Dissolution of the Explanatory Gap. *Philosophical Psychology* 13/3: 355-372.

— 2007. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

— 2009. Wittgenstein and the Memory Debate. En *New Ideas in Psychology* Número especial editado por Mueller, U. & Racine, T. *Mind, Meaning and Language: Wittgenstein's*

Relevance for Psychology 27: 213-27.
MOYAL-SHARROCK, D. 2010. Coming to Language: Wittgenstein's Social «Theory» of Language. En *Language & World: Essays on the Philosophy of Wittgenstein*. Parte I. Editado por Munz, V., Puhl, K. y Wang, Y. Ontos Verlag.
— 2013. Wittgenstein's Razor: The Cutting Edge of Enactivism. *American Philosophical Quarterly* 50/3: 263-79.
TOMASELLO, M. 2014. Communication before language. En *Mind, Language and Action*. Editado por Moyal-Sharrock, D, Munz, V. y Coliva, A. Ontos Verlag.
VARELA, F. J., THOMPSON, E., y ROSCH, E. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: MIT Press.

---

1 El término «primitivo», en cuanto usado por Wittgenstein o por mí misma en este ensayo, debe entenderse ontogenética, filogenética y lógicamente.

2 Y «el principio» debe entenderse aquí en sentido ontogenético y filogenético.

3 En contraste con, en un sentido más restringido, el movimiento fundado por Varela, Thompson y Rosch. Véase VARELA, THOMPSON y ROSCH 1991.

4 Véanse también RFM I, §§ 143 y s., y el experimento mental de IV, §§ 15-20 y V, § 8.

5 Véase MOYAL-SHARROCK 2013.

6 Para una discusión más elaborada de este tema, véase MOYAL-SHARROCK 2000.

7 La covarianza no es contenido: aunque los anillos de un árbol transmiten información (entendida en el sentido de una covarianza) sobre la edad del árbol, se requiere algo más para que sea contenido informacional o representacional (HUTTO & MYIN 2013: 71s.); «[…] el contenido informacional no existe en la naturaleza […]. Si el contenido informacional no existe en la naturaleza, entonces los sistemas cognitivos no trafican literalmente con contenido informacional […] no hay contenido informacional que aparezca de manera natural en el mundo» (HUTTO y MYIN 2013: xvi).

8 Glock: «Pero los ejemplares neuronales de tipos computacionales son por completo y en principio

inaccesibles al sujeto; son «profundamente insconscientes», por emplear el apelativo crítico de SEARLE 1997. Por la misma razón, *S* no puede usarlos *intencionalmente* o, *a fortiori*, con la intención de representar nada. El sujeto tampoco puede emplearlos de acuerdo con reglas, como exige la representación simbólica. » (GLOCK 2013: 218) Como advierte Glock, «el mismo Fodor no se queda atrás en esta respuesta. Concede que «*nunca nadie* interpreta representaciones mentales» (Glock 2008: 16). Pero esta concesión elimina cualquier derecho a sostener que estas representaciones sean simbólicas, y por tanto a hablar acerca de un *lenguaje* del pensamiento.» (GLOCK 2013: 230, n. 3).

9 Para una exposición más detallada, véase MOYAL-SHARROCK 2007.

10 En una conocida metáfora, Wittgenstein usa la imagen de bisagras que deben permanecer fijas para que gire la puerta de la investigación (SC, §§341, 343).

11 La revisión de la necesidad lógica desde su descripción tradicional como una *ley* inexorable a una *actitud* inexorable frente a lo que tiene sentido decir o pensar sobre ciertos asuntos fue emprendida por Wittgenstein en las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* —siendo una actitud de inexorable *aplicación* en las *Observaciones* (p. 82), dicha actitud aparece glosada en *Sobre la certeza* como una confianza inmediata no racional (cf. SC, §§ 150, 283, 509) y un atrapar sin pensamiento (SC, § 511).

12 Wittgenstein: «Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor *que siento*, me debo imaginar un dolor *que no siento*» (IF, § 302).

13 Véase también CARPENDALE y LEWIS 2004.

14 Véase MOYAL-SHARROCK 2010.

15 TOMASELLO 2008: 53-5; véase también: «El mejor lugar para buscar las raíces evolutivas de la comunicación cooperativa humana está en los primates no humanos —y especialmente […] su comunicación gestual en vez de la vocal» (TOMASELLO 2014: 15).

16 Chomsky habla del niño que nace «con un conocimiento perfecto de la gramática universal, esto es, con un esquematismo prefijado que emplea […] al adquirir el

lenguaje» (CHOMSKY 1969: 170).

17 Estas observaciones ontogenéticas tienen, desde luego, un correlato filogenético: recuérdese que Wittgenstein está hablando de las formas promitivas del *lenguaje* o lenguajes: como en el niño preverbal, el desarrollo del lenguaje en las especies humanas tiene su fuente en las reacciones primitivas —pero en el caso filogenético, la noción de adiestramiento tendrá que dar lugar a un proceso evolutivo de transformación de algunas de las respuestas primitivas compartidas de las especies humanas en proferencias lingüísticas. En cualquier caso, en Wittgenstein, la ontogénesis recapitula la filogénesis; o, como lo presenta Canfield: «El aprendizaje de la primera lengua del niño recapitula la adquisición del habla por la especie» (CANFIELD 1993: 168).

18 «¿Pero qué quiere decir aquí la palabra «primitivo»? Sin duda que este tipo de conducta es prelingüístico: que un juego de lenguaje se basa en él, que es el prototipo de un modo de pensar y no el resultado de pensar.» (RPP I, § 916; Z, § 541).

19 «If I have any doubts that this is a chair, what do I do? – I look at it and feel it on all sides, and so forth. But is this way of acting always an expression of doubt? No. If a monkey or a child were to do this it wouldn't be. Only someone who is acquainted with such a thing as a "reason for doubt" can doubt. I can easily imagine that a particular primitive behaviour might later develop into a doubt. There is, e.g., a kind of *primitive* investigation. (An ape who tears apart a cigarette, for example. We don't see an intelligent dog do such things. The mere act of turning an object all around and looking it over is a primitive root of doubt. But there is doubt only when the typical antecedents and consequences of doubt are present». (RPP II, § 345).

20 «En el lenguaje verbal hay un fuerte elemento musical. (Un suspiro, la entonación en una pregunta, en un anuncio, en la expresión de un deseo, todos esos innumerables *gestos* de la entonación)». (Z, § 161; énfasis es de Wittgenstein). Y, desde luego, eso también tiene su importancia en la adquisición del lenguaje.

21 He modificado aquí la traducción de «Überlegung»

como «reflexión», pues la prefiero a la más opaca de «consideración».

22 «La conducta de dolor primitiva es una conducta de sensación; ella queda remplazada por una expresión lingüística» (RPP I, § 313). Cuando Wittgenstein dice que lo que el niño aprende cuando aprende a sustituir una conducta de sensación por una expresión lingüística es «una nueva conducta», no está tan solo sugiriendo que el lenguaje es también conducta (que usar el lenguaje es una conducta primitiva), sino que pretende enfatizar que al tomar las expresiones lingüísticas, el niño no está *describiendo* con ellas, sino reaccionando con ellas. Este seguirá siendo el caso en algunas reacciones adultas (como vimos antes).

23 Para un análisis más completo de Wittgenstein a propósito de la memoria, véase MOYAL-SHARROCK 2009.

24 Peter Hacker: «[…] el conductismo llevaba razón sobre *algunas* cuestiones. […] Donde se equivocó fue en suponer que lo mental es *reducible* a la conducta y a disposiciones a la conducta. El conductismo ontológico (Watson y Skinner) llevaba razón al enfatizar que el aprendizaje del lenguaje se basa en el adiestramiento, y que presupone reacciones y respuestas conductuales comunes. […] Estaba en lo correcto al concebir el entendimiento en términos de capacidades y disposiciones, más que como un estado o proceso mental oculto. Pero los conductista se equivocaron estrepitosamente cuando supusieron que lo mental era una ficción. Se puede pensar y sentir sin dar muestras de ello, y se pueden exhibir pensamientos y sentimientos sin tenerlos. Las manifestaciones de experiencias son ciertamente una forma de conducta, pero lo que manifiestan no es conducta.» (HACKER 2013: 21).

Wittgenstein: un doble punto de vista cultural

EDUARDO FERMANDOIS
Pontificia Universidad Católica de Chile

Si uno no se empeña en expresar lo inexpresable no se pierde *nada*.
¡Porque lo inexpresable está *contenido* —inexpresablemente— en lo expresado!
WITTGENSTEIN[1].

1. ¿OTRO WITTGENSTEIN? POR UNA LECTURA EN PARALELO DE LAS «INVESTIGACIONES» Y LOS «AFORISMOS»[2]

No estoy seguro, pero creo haberme topado por primera vez con la expresión «otro Wittgenstein» hace ya muchos años, en el subtítulo de Sádaba 1984. De lo que sí tengo certeza es de haberla leído y escuchado en otras ocasiones, en otros idiomas y no precisamente en alusión a un integrante masculino de la familia Wittgenstein que no fuera el célebre filósofo. Hablar de *otro* Wittgenstein, como hicieran hace menos años Bouveresse (2006: 10) o Gebauer (2009: 10), puede resultar inocuo, si se quiere decir más o menos lo siguiente: es un hecho que Wittgenstein suele ser asociado a la tradición analítica —como quiera que a esta se la caracterice— y no lo es menos que en diversas ocasiones tocó temas de índole cultural —como quiera que se defina esta última palabra— a los que dicha tradición no ha solido prestar atención. Con algunas precisiones, estas simples cuestiones de hecho —de *temas*— justificarían referirse a *otro* Wittgenstein para remitir precisamente a ese autor que, sobre todo a partir de su regreso a la filosofía a fines de los años veinte, formulara una cantidad nada desdeñable de observaciones, por escrito y en forma oral, sobre arquitectura, psicoanálisis, música, rasgos de la sociedad en que le tocó vivir y un etcétera relativamente largo. Sin embargo, la etiqueta «otro Wittgenstein» representa menos

una distinción inofensiva y más un riesgo interpretativo, pues su uso conduce de un modo casi imperceptible a pensar que quien escribiera sobre reglas, lenguaje privado y así llamadas «proposiciones-bisagra», llegando a redelinear radicalmente la reflexión contemporánea acerca del significado lingüístico, la mente y el conocimiento, representa *un tipo distinto* de filósofo (¿más riguroso?, ¿más analítico?, ¿más claro?) que el autor de apuntes dispersos sobre la literatura de un Goethe o un Shakespeare y las composiciones de un Bruckner o un Brahms, sobre la condición judía y la religión cristiana, sobre rituales mágicos y relatos oníricos, en fin, sobre progreso, estilo o genio. Según la convicción que subyace a este trabajo, importa ver que *no* es así, que no existe otro Wittgenstein en un sentido metodológicamente relevante. E importa, de cara a la comprensión de lo que escribió *tanto* sobre significado, mente o conocimiento, *como* sobre asuntos culturales.

Tal convicción, claro está, no es de aquellas que pueden ser probadas con facilidad y de una vez; a decir verdad, no creo que pueda ser realmente probada, ni que pueda ser probado el que no pueda ser probada. No obstante, espero que las reflexiones que siguen contribuyan a respaldar la idea de que no existe un Wittgenstein «más continental» o «más intelectual de su época», que de cuando en cuando decide comentar, por ejemplo, su inconformidad frente a la hegemonía cultural de la ciencia, y un Wittgenstein «más analítico» o «más filósofo profesional», ese que vemos discutir una y otra vez con el mentalista semántico, el escéptico sobre las otras mentes o el epistemólogo tradicional. Ante ambos tipos de temas —temas más o menos «filosóficos», conforme a un sentido convencional y problemático del término— se trata del *mismo* pensador: agudo, asistemático, prolijo en la elección de cada vocablo, proclive al uso de metáforas y analogías, incitador, a menudo indirecto, por lo general destructivo y, sobre todo, convencido de que cada ítem de esa inconclusa enumeración nada tiene de casual o secundario. Existe algún indicio (ACV, 106) de que simpatizaba con la distinción jamesiana entre temperamentos filosóficos selectos (*tender*) y rudos (*tough*) (James 2000: 60s), pero también más de una razón

para considerar que el suyo propio no encuadra fácilmente en esa clasificación. Perteneció, en fin, a dos mundos culturales, al anglosajón no menos que al austro-alemán, y lo influyeron mentes tan distintas como las de Kraus y Frege (ACV, 101). En suma, es la *originalidad* del pensamiento wittgensteiniano la que se hipoteca cuando el rótulo «el otro Wittgenstein» es leído como «no el filósofo profesional, riguroso y prolijo al que le debemos el *Tractatus*, las *Investigaciones filosóficas* y *Sobre la certeza*, sino el intelectual de su tiempo que en *Aforismos. Cultura y valor* o en conversaciones con personas cercanas especuló a título personal acerca de unos cuantos asuntos de índole cultural».

Todo lo anterior configura una especie de telón de fondo contra el cual se recorta el enfoque que presentaré del tema que se me ha confiado: la cultura en Wittgenstein. Desde varios ángulos intentaré acercarme a una serie de preguntas. ¿Qué entiende nuestro autor por «cultura»? ¿Existe algo semejante a una filosofía wittgensteiniana de la cultura y, en caso positivo, dónde y en qué términos se articula? ¿Únicamente en comentarios como los de *Aforismos* y los recogidos en testimonios de amigos y discípulos, o también en un texto canónico como las *Investigaciones*? ¿Tendría tal filosofía de la cultura alguna especificidad metodológica? ¿Cabría considerar cuestiones de estilo? ¿Puede afirmarse que en su fase segunda —porque solo en ella me concentraré en lo que sigue[3]— el de Wittgenstein constituye un pensamiento en el que se articula un punto de vista cultural? ¿Y qué querría decir eso?

En las dos secciones siguientes trabajaré con la hipótesis, nada sorprendente a la luz de lo ya expuesto, de que atendiendo al concepto de forma(s) de vida es posible echar luz sobre una idea wittgensteiniana de cultura, tanto en aspectos metodológicos (§ 2) como de contenido (§ 3). A partir de observaciones recogidas en los *Aforismos* me referiré a continuación a la oposición entre cultura y civilización, en virtud de la cual debemos atribuir al filósofo austriaco un concepto de cultura más específico (§ 4). En la sección siguiente comentaré la propuesta hecha por Cavell de ver en las *Investigaciones* «una descripción de nuestros tiempos» (Cavell 1989: 45) y en Wittgenstein un «filósofo de

la cultura» (Cavell 1989: 28) (§ 5), para luego cerrar con un par de breves consideraciones (§ 6). Como el itinerario así descrito acaso permita ya apreciar, la dinámica del texto será la de un ir y venir entre obras canónicas —muy especialmente las *Investigaciones*— y el compilado *Aforismos. Cultura y valor*. De acuerdo a la apuesta de trabajo, este último dista de ser un mero *divertimento* cultural y bajo ningún motivo debiéramos tenerlo por aquel tipo de lectura más liviana que solemos reservar para la noche[4].

En un lector que los lee por primera vez, muchos escritos de Wittgenstein pueden generar la impresión de que constituyen básicamente reflexiones atemporales acerca de temas atemporales (lenguaje, mente, conocimiento, etc.). Como tendremos ocasión de ver, un lugar privilegiado en que el autor se encarga de corregir esa impresión son los respectivos *prólogos*. Es como si en ellos se permitiera fugazmente entregar un par de pistas —nunca más que eso— respecto del modo en que le interesa ser leído. Es precisamente en ese sentido que los *Aforismos* se me figuran en su conjunto una suerte de prólogo para *toda* la obra que Wittgenstein escribiera a partir de los años 30. Y es que, al menos en su caso, no existe un filósofo profesional, por un lado, y un intelectual interesado en los avatares de su época, por el otro. No existe, en tal sentido, *otro* Wittgenstein[5].

2. CULTURA Y FORMA(S) DE VIDA: CUESTIONES DE MÉTODO

Si el planteamiento esbozado hasta ahora se halla más o menos bien encauzado, hay un concepto que se nos ofrece, que se nos *impone* casi, como puerta de acceso a la cuestión de la cultura en Wittgenstein: el concepto de forma(s) de vida. Es más, podríamos avistar aquí la ocasión de un *mutuo* esclarecimiento: a la hora de interpretar sus observaciones de carácter cultural resultaría de provecho atender al concepto de forma(s) de vida —ya abordaré más abajo la pregunta por su forma singular o plural—, concepto que, a su vez, se vería iluminado y enriquecido en presencia de las notas reunidas en los *Aforismos*. Me parece una línea promisoria de trabajo e intentaré seguirla, en algunos puntos, a lo largo de esta sección y la próxima.

Un primer aspecto de la noción de forma(s) de vida que

indudablemente llama la atención es la escasez de referencias: el término aparece en las *Investigaciones* apenas cinco veces (IF 19, 23, 241; IF II 409, 517) y sus ocurrencias en otros escritos son aún más escasas. Ahora bien, esa parquedad de nuestro autor no solo debiera ser materia de constatación, sino también de examen, más todavía si se está de acuerdo con Norman Malcolm en que «difícilmente se le podría dar a esta noción un énfasis excesivo en el pensamiento de Wittgenstein» (citado en Black 1980: 325). Una explicación posible, que no la única, dice relación con una especie de complicidad que, en diversas ocasiones, Wittgenstein establece con un cierto tipo de lector. Al comienzo y al final de un borrador del prólogo a *Observaciones filosóficas*, borrador escrito en 1930 y acaso más célebre que el prólogo finalmente publicado, leemos lo siguiente:

> Este libro ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que fue escrito. [...] Así pues, en verdad escribo para amigos diseminados por todos los rincones del mundo. (ACV, 29).

Y en una nota del mismo año, a propósito de la idea de un prólogo en general:

> El peligro de un prólogo largo estriba en que el espíritu de un libro debe mostrarse en él y no puede ser descrito. Pues si un libro ha sido escrito para unos cuantos, esto se mostrará precisamente en que lo entenderán unos cuantos. El libro debe llevar a cabo automáticamente la separación entre los que lo entienden y los que no lo entienden. También el prólogo se escribe únicamente para quienes entienden el libro. (ACV, 34).

Pienso que algo de todo esto vale también para la noción de forma(s) de vida, contribuyendo así a explicar, al menos en parte, la llamativa escasez de referencias. Es como si el filósofo vienés dijera: «Quien se dé cuenta, tal como Malcolm, de la profunda importancia de este concepto para la comprensión de mi filosofía, lo hará a partir de las pocas menciones que hago de él. Quien no se dé cuenta, tampoco lo hará por más que me extienda páginas y páginas sobre el asunto». Consideremos la siguiente declaración: «Me es indiferente que el científico occidental me comprenda o me

valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo» (ACV, 30). Cabría sospechar entonces que quien practica la filosofía admirado por el ideal científico de conocimiento —pensemos en un filósofo analítico *hard core* de nuestros días —, probablemente no preste particular atención a la tan esquiva y jamás definida noción de forma(s) de vida[6]. Y la sospecha se ve confirmada, cuando se revisan muchas interpretaciones que autores de orientación analítica han, de hecho, presentado sobre problemas ya clásicos de las *Investigaciones* o *Sobre la certeza*. Una cierta complicidad, digo: Wittgenstein, en esto muy parecido a Nietzche, piensa que escribe en rigor para un público, o bien escaso, o bien futuro (véase Drury 1981: 173; Bouveresse 2006: 23), y se nos presenta, en esto muy parecido a James, como un autor consciente de los límites de la argumentación racional cuando de cuestiones filosóficas de fondo se trata (vease Fermandois 2007). En resumidas cuentas, mucho hablar sobre forma(s) de vida no sería *útil*.

Pero tampoco sería *lícito*. Más de una observación en los *Aforismos* apunta a la imposibilidad, según su autor, de elaborar teorías científicas acerca de procesos históricos, sociales y culturales:

> ¿Quién conoce las leyes conforme a las cuales se desarrolla la sociedad? Estoy convencido de que ni aun el más capaz lo sospecha. (ACV, 350).
>
> Nada hay más tonto que el parloteo [*Geschwätz*] acerca de causa y efecto en los libros sobre historia, nada más equivocado y menos pensado. (ACV, 358).

Geschwätz (parloteo, charlatanería), *Schwätzer* (charlatán), *schwafeln* (chacharear) y expresiones emparentadas eran usadas por Wittgenstein con asiduidad y marcadísimo desdén (Monk 1994: 176 y s.; Bouveresse 2006: 29), lo cual, entre otras cosas, trasluce una preocupación casi patológica por la honestidad intelectual[7]. Detrás de citas como las dos últimas, no menos que de la expresión «esta complicada forma de vida» (IF, Parte II, p. 409), pareciera estar, pues, su convicción profunda de que sobre materias culturales (y políticas, y sociales, y de carácter histórico) no cabe generalizar, ni pregonar, ni menos profetizar (ACV, 132), so pena de incurrir en algún

tipo de inautenticidad. El paralelo entre cultura y forma(s) de vida brinda motivos para pensar que Wittgenstein optó por un relativo silencio en torno a la noción de forma(s) de vida, dado el peligro, justificado o no, de caer en un *Geschwätz* nada filosófico.

Digo «justificado o no», pues el punto dista de ser incontrovertible. Podemos suscribir la eficaz crítica wittgensteiniana a enfoques positivistas de las ciencias sociales (como el de Hempel sobre la historia), por oposición a enfoques hermenéuticos (como el de Geertz sobre la antropología) que se han inspirado incluso en Wittgenstein[8]. Pero este mira además con recelo todo intento *filosófico* por articular lo que se halla en juego en procesos históricos o políticos, declarando que «es una gran tentación querer hacer explícito el espíritu» (ACV, 35), en este caso, el de una cultura. ¿Debiéramos hacer nuestro ese recelo frente a la posibilidad de un discurso filosófico sobre temas como la composición y el desarrollo de las sociedades, sus dilemas políticos, su evolución histórica, etc.? ¿Qué se podría objetar a un Russell, un Habermas, un Berlin o un Toulmin, cuando reflexionan sobre tales materias? ¿Acaso que son unos *Schwätzer*? ¿Acaso que no hacen filosofía propiamente dicha? Frente a las plausibles objeciones que preguntas como esas ponen sobre el tapete, parece razonable admitir que la aprensión de Wittgenstein respecto de una consideración genuinamente filosófica de temas políticos, sociales, etc. constituye, al menos en parte, muestra más de un sesgo idiosincrásico que de una fundada cautela metodológica. Ahora bien, si tal aprensión difícilmente permite *criticar* enfoques de otros autores, bien podría hallarse a la base de un modo filosófico *distinto*, y no menos legítimo, de articular una preocupación por lo cultural. Lo que hemos venido revisando no avala una postura crítica ante otros filósofos de la cultura, pero abre paso al modo en que *él* podría ser considerado un tal filósofo. ¿A qué me refiero?

«Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar». (ACV, 83). Este revelador pasaje, y completamente decisivo

para mi lectura, data del año 1931, es decir, de cuando el autor de los *Aforismos ya* había escrito el antedicho borrador de prólogo, varias notas sobre cultura y más de una sobre Spengler. A lo que voy: la cita no pareciera ser un mero resabio de la vieja distinción semántica entre decir y mostrar, según la cual no cabe hablar significativamente sobre lo ético, lo estético y lo místico, ni dicen nada tampoco, aunque en un sentido distinto, las tautologías y contradicciones de la lógica. La célebre distinción reaparece, pero bajo una clave distinta a la del *Tractatus*. En la formulación «el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar», merecen ser subrayados dos aspectos: que «significado» [*Bedeutung*] no debe ser leído aquí como «sentido o significado lingüístico», sino como «importancia»; y que dicha importancia es ahora no solo ética, sino también —o incluso más bien— *cultural*. Así como el Wittgenstein del *Tractatus* y la *Conferencia sobre ética* descreía de cualquier intento de fundar la ética en un discurso filosófico, los *Aforismos* son muestra de que poco a poco llegó a pensar lo mismo respecto de los fenómenos culturales.

Todo esto pone al alcance una primera respuesta a una de nuestras preguntas iniciales. Ciertamente, no existe una filosofía wittgensteiniana de la cultura, si con tal cosa se asocia a un autor que desarrolla *explícitamente* un enfoque —y mucho menos un intento de fundamentación— respecto de la cultura en general o la de algún tiempo y lugar en particular. Pero ello no significa que debamos abandonar aquí la búsqueda. La *palabra* «cultura» aparece en sus escritos en escasa cantidad y de manera dispersa; no obstante, vistas las cosas a la luz del paralelo entre cultura y forma(s) de vida, permanece aún abierta la posibilidad de que Wittgenstein tenga en mente lo cultural de un modo implícito. Y de que apunte a ello incluso a menudo, incluso en más de un sentido. Así, lo que se esconde detrás de un uso aparentemente negligente de la noción de forma(s) de vida —Glock lo califica como un *nonchalant use* (Glock 1996: 124)— no es, en realidad, descuido alguno, ni mucho menos desinterés, sino que, en parte, un prurito personal (dicho paradojalmente, un cuidado *excesivo*) y, en parte, un aspecto

metodológico asociado a la idea de que el espíritu de una cultura podría ser mostrado en vez de ser descrito.

Diré algo más, aunque implique abordar ya un poco cuestiones de contenido: en Wittgenstein, la cultura es siempre un *trasfondo*, no un objeto (la afirmación se me figura una observación gramatical acerca de su concepto de cultura). Lo cultural tendría, en tal sentido, algo que siempre se nos escapa y no se deja objetivar, algo que está siempre ahí, pero ahí *atrás* o ahí *debajo*, cada vez que nos comunicamos o callamos, que actuamos o dejamos de hacerlo. Por cierto, exactamente lo mismo vale para nociones emparentadas y tan caras al filósofo austriaco como las de contexto (*Zusammenhang*), circunstancias (*Umstände*), entorno (*Umgebung*), y acaso para otras más: actitud (*Einstellung*), estilo (*Stil*), quid o gracia (*Witz*)… Wittgenstein se revela a menudo como un pensador de aquello que se escapa. Así las cosas, contenido y método parecen mutuamente requerirse: es *porque* se concibe la cultura como trasfondo que se prefiere apuntar a ella, más que tematizarla directamente. Y el desistir de tal tematización tiene *por finalidad* mostrarla como algo que está siempre ahí, pero siempre atrás o debajo. Acaso no sea esta la única manera de hacer filosofía de la cultura, pero acaso sea una manera legítima y atractiva.

3. Cultura y forma(s) de vida: la idea del vínculo

No conviene postergar más la pregunta ¿*forma* de vida o *formas* de vida? Y para decirlo de una vez: pienso que se trata de una falsa alternativa y que importa desenmascararla como tal de cara a una noción de cultura de raigambre wittgensteiniana. Hace ya unos cuantos años se enfrentaron en un debate interpretativo dos posiciones extremas: un *language game account* que, enfatizando el uso por parte de Wittgenstein de «forma*s* de vida», el uso en plural, sostenía que habría tantas formas de vida como juegos de lenguaje, y un *organic account* que, sobre la base de ocurrencias de la noción en singular, postulaba una única forma humana de vida, en contraste con las de especies no humanas[9]. Sin embargo, la primera posición a) no toma en cuenta que la noción sugiere siempre un horizonte amplio y unificador, b)

olvida formulaciones como «el modo de actuar humano común» (IF, § 206) o «el juego de lenguaje humano» (SC, § 554) y c) no repara en que si hay un león al que no podríamos entender incluso si pudiera hablar (IF, § Parte II, p. 511), ello se debe probablemente a que no compartimos con él nuestra humana forma de vida. Así, pues, no es que cada juego de lenguaje *sea* una forma de vida; cada juego de lenguaje tiene más bien una forma de vida *como trasfondo* y muchos de ellos pueden ciertamente compartirla. Por su lado, el *organic account*, además de atribuir a nuestro autor un naturalismo biológico que, como veremos, le es ajeno, no toma en consideración a) los usos de la noción en que es fácil sinónimo de «cultura», b) el hecho de que Wittgenstein autorizara la traducción *way of life* (en vez de *form of life*) y que él mismo empleara el vocablo *Lebensweise* (no solo el de *Lebensform*), ni c) la sensibilidad por la diversidad cultural que pone de manifiesto en sus críticas a Frazer, no menos que en sus aportes a la estética. En suma, el principal defecto de cada posición consiste en desconocer el momento de verdad que asiste a la posición contrincante, por lo que se torna imperioso sustituir el «o» excluyente de la falsa alternativa por el «y» de una complementariedad: la forma de vida *y* las formas de vida. Cavell apunta esencialmente a lo mismo al distinguir entre un sentido vertical y un sentido horizontal de forma de vida (Cavell 1989: 37).

Para la cuestión de lo cultural, y siempre de acuerdo al paralelo que nos orienta, de lo anterior se sigue por de pronto una advertencia: porque si bien podría pensarse, leyendo únicamente los *Aforismos*, que lo cultural se identifica en Wittgenstein con el uso plural (horizontal) de «formas de vida», es decir, que alude a *las* culturas y a las *diferencias* entre ellas, siendo entonces siempre sinónimo de lo diverso, importa ver que también el empleo de la noción en singular es parte integral de una idea wittgensteiniana de cultura (análogamente, Cavell desconfía de un unilateral «sentido convencionalizado de forma de vida»; véase Cavell 1989: 37). Mal que mal, hablamos también de *lo cultural* para apuntar a una dimensión que permea *toda* forma de existencia humana. Como ha puesto de manifiesto Medina 2004, la reflexión de Wittgenstein se conecta con la vieja

idea aristotélica de una segunda naturaleza, a saber, la de que existe un sedimento cultural (enseñanzas, costumbres, instituciones, etc.) que resulta tan connatural a cada ser humano como su mismísima condición biológica.

Todo esto pareciera apuntar a una ambigüedad en la noción de cultura, la que sería sinónima de «el factor cultural presente en todo lo humano» (lo singular o vertical), pero también de «las tan diversas manifestaciones de lo cultural en cada contexto espacio-temporal» (lo plural u horizontal). Por cierto, es posible plantear las cosas de ese modo. Sin embargo, pienso que filosóficamente hablando resulta más provechoso manejar *un solo concepto* general de cultura, relacionado con la idea aristotélica de una segunda naturaleza o —veremos que es lo mismo— con la visión anticartesiana de un ser humano vinculado. Este concepto wittgensteiniano de cultura sería, por cierto, bifronte, puesto que lo cultural puede manifestarse tanto en la unidad («el modo de actuar humano común», IF, § 206) como en la diferencia («*costumbres* (usos, instituciones)», IF, § 199). Sin embargo, a la base estaría la idea de que —bien para parecernos, bien para diferenciarnos— los humanos somos siempre seres encarnados culturalmente. Más que una complementariedad, la conjunción «y» mencionada un poco más arriba expresa un entrelazamiento.

A su vez, este resultado resulta útil para dar con una correcta interpretación del *dictum*: «Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son *formas de vida*». (IF, Parte II, p. 517). Esta afirmación y otras similares alusivas a «algo animal» (Wittgenstein 1988b: 359) o «la roca dura» (IF, 217) han sido invocadas con el objeto de atribuir al segundo Wittgenstein una suerte de naturalismo biológico. La atribución resulta de entrada sospechosa tratándose de un autor que con frecuencia, y sin empacho, recurre al vocablo «alma» (entre muchos otros lugares, IF, Parte II, p. 417). Pero su principal yerro es pasar por alto que cuando Wittgenstein emplea expresiones como «por naturaleza» (IF, § 185), «nuestra historia natural» (IF, § 25) o «historia natural del hombre» (IF, § 415), hace referencia principalmente a formas de reacción espontáneas, inmediatas e irreflexivas. Si se atiende al uso que él mismo

realiza de tales expresiones, parece claro que no es su intención ni siquiera preguntarse por una esencia humana —tampoco de carácter biológico—, sino que apuntar a *modos* de acción y reacción no necesitados de justificación filosófica. No le importa un *algo*, le importa un *como*; y lo motiva sobre todo un antiintelectualismo. En las *Investigaciones* se compara las actividades de ordenar, preguntar, relatar y charlar con las de andar, comer, beber y jugar, como pertenecientes todas ellas a nuestra historia natural (IF, § 25). Pero igualmente se podría sostener que todas ellas —también el andar y el comer— son actividades *culturales*. El naturalismo que sí puede, y hasta debe, ser asociado con su pensamiento es un «naturalismo antropológico en vez de biológico» (Glock 1996: 126) o, incluso mejor, un «naturalismo cultural» (Read 2002). Cuando Baker y Hacker describen ciertas actividades como «culturalmente naturales» (*culturally natural*), (Baker y Hacker 1992: 240), no hay en juego un oximorón, puesto que se trata de actividades (¡y son tantas!) que después de un cierto entrenamiento llevamos a cabo de un modo espontáneo y fácil, casi mecánico, casi instintivo.

Acostumbrados a pensar la cultura primeramente en términos de objetos y contenidos (políticos, económicos, legales, religiosos, institucionales, etc.), podemos ver ahora que ello entraña una cierta unilateralidad. Ese trasfondo en el que, según decíamos, consiste la cultura para Wittgenstein es, sobre todo, un trasfondo de *capacidades*. No basta con hablar de acciones o prácticas; importa especificar que en estas se reflejan capacidades o, mejor aún, *habilidades*. Siempre de un modo implícito, el autor de las *Investigaciones* ofrece la posibilidad de una redescripción de los fenómenos culturales, al situar la noción de cultura bajo la categoría de habilidad práctica, más que bajo otras. La antropóloga Veena Das, lectora suya (y de Cavell), pone en primer plano una noción de cultura «como capacidad y hábito adquirido por el ser humano como miembro de una sociedad» (Das 1998: 172), la que puede significar una importante inspiración en su disciplina u otras afines. La cultura como habilidad adquirida parece ser otra perspectiva abierta por el paralelo cultura – forma(s) de vida.

Por un camino u otro llegamos al mismo resultado: el pensamiento wittgensteiniano se propone *superar* el dualismo entre naturaleza y cultura. Y ese parece ser el fondo último de la noción de forma(s) de vida. Su contenido, así como su importancia, quedan bien expresados en lo que Taylor llama «una comprensión del agente vinculado [*engaged*], incardinado [*embedded*] en una cultura, en una forma de vida, en un "mundo" de compromisos [*involvements*]» (Taylor 1997: 91 y s). Taylor muestra notablemente cómo las filosofías del segundo Wittgenstein y del primer Heidegger, al margen de divergencias que también las hay, convergen en la voluntad de recuperar una visión del ser humano agente y pensante como encarnado en una cultura, y finalmente en un cuerpo, pero de recuperarla no para traer a colación nuestros condicionamientos causales, sino que por fidelidad al modo en que lisa y llanamente experimentamos el mundo en general. Tal recuperación se halla en constante peligro, pues tiene enfrente a una suerte de poderoso *common sense*, heredero de una tradición cartesiana, que perdura hoy en modelos de computacionales de la mente y que presenta, en diversas versiones, una perspectiva humana desvinculada (*disengaged*). Con respecto al crucial tema del lenguaje, la perspectiva desvinculada queda muy gráficamente expresada en un comentario que Dummett realiza casi al pasar a propósito de la concepción lingüística de Frege. Según este último, escribe Dummett, «podríamos hablar el mismo tipo de lenguaje si fuéramos una suerte de árboles inteligentes y sensibles, que pudieran observar el mundo y emitir sonidos, pero no pudieran comprometerse en ningún otro tipo de acción» (Dummett 1990: 544). El radical contraste entre ese comentario y la idea de que «imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida» (IF, § 19) resulta muy esclarecedor.

La pregunta por el sentido en que la filosofía del segundo Wittgenstein articula un punto de vista cultural encuentra una primera respuesta en la idea del ser humano vinculado, idea que, dicho sea de paso, subyace no solo al concepto de forma de vida, sino que también a los de juegos de lenguaje, uso, práctica y unos cuantos más. Si Taylor habla del

«agente vinculado» (*the agent as engaged*), Wittgenstein sostiene que el lenguaje funciona entretejido (*verwoben*) con acciones (IF, § 7). Se trata de lo mismo y puede resultar, claro, bastante conocido. Pero recordarlo sirva quizá para subrayar además que el fondo último de la noción de forma de vida —la idea del vínculo o del entretejimiento— representa al mismo tiempo el fondo último de la filosofía tardía de Wittgenstein.

4. CULTURA CONTRA CIVILIZACIÓN

¿Significa todo lo anterior que «cultura(s)» y «forma(s) de vida» vienen a ser expresiones sinónimas en Wittgenstein? Sí y no. Sí, de acuerdo a lo que hemos visto hasta ahora; no, en virtud de una crucial oposición entre cultura y civilización, que fue parte del *Zeitgeist* del período de entreguerras, que Wittgenstein hereda en buena medida de Spengler (incluida su idea de una alternancia cíclica entre períodos de cultura y de civilización), y a la que me referiré a grandes rasgos en esta sección[10]. Evidentemente, quien anota que «[q]uizá surja alguna vez una cultura de esta civilización» (ACV, 376) no puede estar dejando esa diferencia en el tintero.

El «si y no» es indicio de que estamos, ahora sí, frente a una auténtica ambigüedad, por lo que servirá fijar de entrada un par de relaciones conceptuales, aunque sea en términos algo formales. Sin olvidar que son más bien escasas sus menciones explícitas del término, cabe atribuir a Wittgenstein *dos conceptos de cultura*: uno más *general*, presente sobre todo en los textos canónicos y que se identifica con todo lo dicho hasta ahora acerca de forma(s) de vida; y otro más *específico*, que se ajusta al modo en que el término «cultura» es empleado en los *Aforismos* y en el que me centraré a continuación[11]. *En este sentido específico* de «cultura»[12], si bien toda cultura constituye una forma de vida, no toda forma de vida constituye una cultura, porque bien podría tratarse de una civilización, como de hecho es el caso, según Wittgenstein, de aquella forma de vida que él y nosotros compartimos (asumiré de aquí en adelante que en buena medida lo hacemos). Asimismo, toda civilización es una forma de vida, pero la inversa nuevamente no es válida.

En el clima intelectual de la época no se establece solo un contraste entre cultura y civilización, sino que *varios*, y

Wittgenstein no pareciera considerar ninguno de ellos más definitorio que otro. Esa es, al menos, la opinión a la que llego luego de estudiar los *Aforismos* y algunos textos de corte biográfico. Se podría decir que la idea misma de una oposición entre cultura y civilización representa para él una idea de parecidos de familia (no menos, ciertamente, que las dos ideas que conforman la oposición). La siguiente lista de pares de conceptos, que en absoluto pretende exhaustividad, presenta una serie de contrastes que cabría asociar, respectivamente, con la disyuntiva entre cultura (en el sentido específico del término) y civilización:

CULTURA	**CIVILIZACIÓN**
lo organizado	lo disperso
lo expresivo	lo funcional
lo simple	lo complicado
lo espiritual	lo material
lo natural	lo artificial
lo emocional	lo intelectual
lo comunitario	lo individualista
lo ético	lo instrumental
lo interno	lo externo
la tierra natal	la ciudad moderna

Elaborar cada uno de esos pares de conceptos excede obviamente las posibilidades de este trabajo, pero quisiera considerar brevemente al menos los tres primeros.

a) *Lo organizado versus lo disperso*. Mientras que una cultura es animada por una suerte de fuerza espiritual que brinda unidad y orientación al pensamiento y la acción de los miembros de una comunidad, en una civilización, en cambio, los esfuerzos de los individuos están privados de un horizonte común y terminan cayendo en una lamentable dispersión. Wittgenstein nos sorprende en el siguiente pasaje con algo parecido a una definición: «la cultura es como una gran organización que señala su lugar a todo el que pertenece a ella, lugar en el que puede trabajar dentro del espíritu del todo, y su fuerza puede medirse justamente por su resultado en el sentido del todo». (ACV, 29)[13]. Uno de los grandes males de toda civilización es el individualismo y la disgregación que este necesariamente conlleva. A la inversa, la cultura es un todo organizado. En 1949 nuestro autor llegará incluso a identificarla (metafóricamente, claro) con

«una regla de orden religiosa» (ACV, 477)[14].

b) *Lo expresivo versus lo funcional*. «Esperanto. El sentimiento de repugnancia cuando pronunciamos una palabra *inventada* con sílabas derivadas también inventadas. La palabra es fría, no tiene asociaciones y juega a ser "lenguaje" [...]» (ACV, 295). La aversión de Wittgenstein frente a la idea (y realidad) de una lengua planificada resulta tan reveladora como lo es, por contrapartida, su interés en la dimensión expresiva de los lenguajes naturales. A esta se vuelca en la segunda parte de las *Investigaciones* al tratar el tema de la «vivencia del significado» (*Bedeutungserlebnis*). La idea central es que nuestras palabras tienen sus respectivos significados incorporados en su materialidad sonora o visual, que cada una de ellas tiene un rostro y que ese rostro es su significado (IF, Parte II, 499. El esperanto, ocurrencia de una civilización, se revela como mero remedo de lenguaje, porque aunque sus palabras puedan ser funcionales a una comunicación exitosa, carecerán de poder expresivo, carecerán de un rostro. El contraste expresivo versus funcional puede apreciarse también en una de las observaciones sobre arquitectura: «La arquitectura es un *gesto*. No todo movimiento adecuado del cuerpo humano es un gesto. Como tampoco cualquier edificio adecuado es arquitectura». (ACV, 242).

c) *Lo simple versus lo complicado*. Musil escribió alguna vez: «Hoy en día le imponemos a un comerciante cualquier cantidad de decisiones cuya elección reflexiva no sería posible ni para alguien como Leibniz». (citado en Bouveresse 2006: 96). Según Wittgenstein, el tipo de actividad propia de nuestro tiempo, el de una civilización, «estriba en construir un producto cada vez más complicado». (ACV, 30). Por innumerables testimonios biográficos ya es proverbial su inclinación a la austeridad, su esfuerzo continuado por no atarse más que a un muy reducido número de cosas y personas indispensables. Lo simple es entonces también lo pequeño: «¡Qué pensamiento tan pequeño puede llenar toda una vida!» (ACV, 280). Muy por el contrario, en la civilización actual —y bien que lo sabemos nosotros— las formas de organización social se despliegan en una dinámica expansiva y de complejidad creciente. Como Musil,

Wittgenstein se queja de que hoy por hoy «los jóvenes se encuentran de pronto en la situación en la que el entendimiento normal, sano, ya no alcanza. Todo se ha enredado tanto que, para dominarlo, haría falta un entendimiento excepcional». (ACV, 148).

Es indudable que la nuestra actual es a los ojos del filósofo vienés una era de civilización, una «época de la anticultura» (ACV, 29) respecto de la cual no oculta su aversión: «El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor». (*ibid.*). Su «ideal de cultura», en cambio, lo sitúa en los tiempos de Schumann, distanciándose explícitamente de la segunda mitad del siglo XIX (ACV, 17). Ahora bien, cultura y civilización no son ni única ni primariamente dos tipos de épocas históricas, sino que, en el fondo, dos situaciones espirituales, dos actitudes radicalmente divergentes frente a la vida humana en sociedad. Su contraste no puede revestir mayor importancia para una comprensión en profundidad del pensamiento wittgensteiniano y estará también presente en la sección que sigue.

5. LAS «INVESTIGACIONES», ESPEJO CRÍTICO DE UNA ÉPOCA

Vimos a lo largo de la sección 3 que en la filosofía del segundo Wittgenstein se articula un punto de vista cultural conforme a un concepto *general* de cultura (el sinónimo de «forma de vida»). Veremos a continuación que esa misma filosofía articula adicionalmente un punto de vista cultural de distinto género, en conexión ahora con el concepto *específico* de cultura examinado en la sección 4 (el opuesto a «civilización»).

La idea de fondo se dice en pocas palabras: *al* caracterizar en sus *Investigaciones* los abusos del lenguaje que llevan a confusiones filosóficas y *al* indicar cómo dichos abusos pueden ser evitados, Wittgenstein estaría exhibiendo, al tiempo que combatiendo, manifestaciones de decadencia propias de su civilización. Aquella «oscuridad de este tiempo» que se permite mencionar en el prólogo cual modesta pista de lectura, sería entonces mostrada constantemente a lo largo del texto mismo. No creo que hoy

conozcamos a cabalidad el potencial de reflexión que encierra esta línea de interpretación. Sí sabemos, en cambio, que los primeros pasos fueron dados por Stanley Cavell en su extenso artículo «Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of Culture», unos de cuyos planteos principales es que «las *Investigaciones* pueden ser consideradas un retrato o, digamos, una secuencia de bocetos [...] de nuestra civilización» (Cavell 1989: 50)[15]. Los textos de Cavell, a sus lectores no preciso decírselo, son extraordinariamente ricos en sutilezas, ensambles, invitaciones y sorpresas. Y «Declining Decline» no constituye ninguna excepción. Me limitaré entonces a concretar un poco lo ya dicho, con el doble fin de mostrar al menos cuál es el *tipo* de aproximación que Cavell ensaya y de discutir luego una objeción.

La perspectiva adoptada por Cavell es la de los abusos lingüísticos en que incurre el filósofo tradicional y que constituyen, recordémoslo, *desviaciones* respecto del uso cotidiano de las palabras. Desde ahí, Cavell repasa una serie de motivos y escenas del texto wittgensteiniano: las palabras tienen una *tierra natal*, una *Heimat*, que son los juegos de lenguaje del habla cotidiana («¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje en que tiene su tierra natal?», IF, § 116); el discurso filosófico tradicional no se despliega *al interior*, sino que *fuera* de tales juegos («Preguntar "¿Es compuesto este objeto? *fuera* de un determinado juego [...]», IF, § 47) el filósofo, entonces, se extravía, pierde *orientación* («Un problema filosófico tiene la forma: "no me ubico"», IF, § 123[16]). En definitiva, al transgredir criterios lingüísticos compartidos el filósofo, según Cavell, se aparta de una *comunidad* y pierde conexión con una *herencia* (Cavell 1989: 54). «En el filosofar de Wittgenstein, la amenaza o el hecho del exilio [de las palabras] es ilimitado». (Cavell 1989: 33)

Ya se adivinará: los conceptos de *Heimat*, interioridad, orientación, sentido de comunidad y herencia social son todos, a la vez, motivos *spenglerianos* (y Cavell se cuida de citar y comentar al autor de *La decadencia de Occidente*), motivos que en su ligazón sirven para caracterizar aquella *cultura* de la que se ha alejado nuestro tiempo. Algunos de

ellos aparecieron en la lista de pares de conceptos de la sección anterior, a otros los podemos imaginar fácilmente en esa misma lista. ¿Qué nos impide entonces (salvo quizá hábitos de pensamiento académico) reconocer en las desviaciones lingüísticas del filósofo un reflejo de las desviaciones culturales de una época, la de Wittgenstein y la nuestra? Cavell hila su texto logrando que las palabras del filósofo vienés *resuenen* en un registro cultural (y nótese que en mi pálido resumen he mencionado solo algunos de los temas que Cavell revisa). En las *Investigaciones*, a diferencia de los *Aforismos*, nunca se tocan directamente asuntos culturales, pero parece plausible sostener que, junto a sus explícitos recordatorios gramaticales (IF, § 127), la obra contempla *implícitamente* evocaciones de un ocaso cultural[17].

Habrá quienes vean en este tipo de aproximación aquel peligro que es legítimo asociar a una voluntad demasiado decidida a encontrar lo que busca. Motivado en parte por tal sospecha, Klagge plantea en una extensa nota de su interesante libro *Wittgenstein in Exile* la siguiente objeción. De ser cierto, como quiere Cavell, que el filósofo tradicional se halla en una especie de exilio por haber abandonado la tierra natal en que se usan las palabras, «entonces Wittgenstein está discordando con filósofos, no con la civilización de nuestro tiempo» (Klagge 2011: 167). El mal uso de palabras es el de un grupo *reducido* de personas, los filósofos, por lo que difícilmente puede justificar la descripción y crítica de toda una *civilización*. Por lo mismo, y siempre según Klagge, la poderosa metáfora del exilio no debiera aplicarse al filósofo tradicional, sino que a Wittgenstein mismo: es él quien padece un exilio cultural respecto del tiempo en que le tocó vivir. La objeción, empero, no logra convencer. Por de pronto, ¿por qué hacer *competir* las dos aplicaciones de la metáfora? Podemos decir, sin temor a contradecirnos, que tanto el filósofo tradicional como Wittgenstein viven sus respectivos exilios, el primero más bien «una forma de autoexilio» (DeAngelis 2007: 71). Y en cuanto a la objeción misma, no creo que ese filósofo del que habla Cavell sea un personaje infrecuente, por el que no cabría entonces preocuparse tanto. Wittgenstein escribió alguna vez: «La filosofía es una herramienta útil solo en

contra de los filósofos y en contra del filósofo dentro de nosotros». (MS 219, 11; citado en Kenny 1990: 85). «En contra del filósofo dentro de nosotros»: importa que lo haya agregado porque de lo contrario la idea de una terapia filosófica perdería gran parte de su relevancia, al tratarse de curar nada más que a un puñado de personas dedicadas a una disciplina académica. No, en la inclinación del filósofo a desatender el uso habitual de nuestras palabras, cabe registrar una predisposición de, cual más cuál menos, cada uno de nosotros en cuanto hablantes, una predisposición que puede agudizarse en algunas épocas más que en otras.

Dejando ahora a Cavell y las objeciones que su propuesta pueda recibir, quisiera al menos mencionar una estrategia diferente en orden a resaltar el importe cultural de las *Investigaciones*, una estrategia que no pasa por fijarse en contenidos. Porque ya es hora, si no lo fue mucho antes, de apuntar también a cuestiones de *estilo*. En un autor que habría suscrito con entusiasmo el bello aserto de Martha Nussbaum: «El estilo hace sus propias afirmaciones» (Nussbaum 2005: 25), el tema da ciertamente para mucho. Pero reparemos únicamente en lo siguiente: por razones internas a su proyecto filosófico, el de Wittgenstein es, y quiere ser, un estilo *lento* (ACV, 326, 393, 463) y *repetitivo* (ACV, 2). Quien lea sus textos tardíos no dejará de reconocer en ellos el deambular en círculo propio de quien *medita,* el de quien contempla siempre lo mismo desde ángulos levemente distintos (ACV, 31) y anhela llegar allí donde de hecho ya está (ACV 32)[18]. Ahora bien, no puede ser casual que todo ello se oponga diametralmente al espíritu que anima la ciencia actual y nuestra civilización en general. La escritura de Wittgenstein desafía *en su propio ejercicio* a una civilización que tiene en el progreso su forma y no meramente un rasgo entre otros (ACV, 30).

Wittgenstein, pues, como crítico de la civilización moderna. Pero, ¿realmente un *crítico*? Es lo que he venido presuponiendo con Cavell (y DeAngelis), pero el punto dista de ser tan obvio. Subrayando el innegable pesimismo de Wittgenstein y con apoyo en fuentes textuales y biográficas, Bouveresse le atribuye más bien la idea de que resulta del todo inútil intentar rebelarse contra la situación del mundo

moderno (Bouveresse 2006: 78s, 85, 88 y s. y 112). No hay, pues, acuerdo entre los intérpretes. Pero incluso el propio Wittgenstein parece mostrar una actitud ambivalente. En el borrador del prólogo a las *Observaciones filosóficas* escribe: «El espíritu de esta civilización [...] es ajeno y antipático al autor». (ACV, 29) Y sin mediar más que un punto y seguido: «Pero no es este un juicio de valor» (*ibid*). Wittgenstein no explica en qué sentido cabe hacer las dos afirmaciones al mismo tiempo y, lo que no es menor, opta por eliminar en la versión finalmente publicada cualquier formulación que permita siquiera imaginar una tensión que en el borrador resulta imposible dejar de percibir. Por otro lado, cuesta imaginarse que en este solo haya querido expresar una *sensación* de antipatía.

No es descartable, claro, que estemos ante una ambivalencia no resuelta. Pero quizá pueda aventurarse otra explicación, si se trae a colación una crucial diferencia entre Wittgenstein y Spengler. Para el primero, la comparación entre el devenir de las épocas y el proceso vital de un ser humano o una planta no es más que eso: una comparación. So pena de transformarse en un «prejuicio al que todo deba conformarse» (ACV, 146) dando pie a un dogmatismo, un objeto de comparación nunca debe ser tomado como un «ideal inamoviblemente fijo» (IF, § 103). Es por eso que el autor de los *Aforismos*, a diferencia de Spengler, jamás contempla algún tipo de determinismo histórico; antes bien, desacredita como charlatanería el vocabulario de causas y efectos en textos históricos (recordemos ACV, 358). Pero el asunto encierra algo más: por ser únicamente una manera de considerar las cosas (una *Betrachtungsweise*) que nos resulta útil y atractiva, pero de la cual no cabe afirmar que es verdadera (ACV, 73, 458), la idea spengleriana de la decadencia tampoco constituye una *norma* que permita justificar juicios de valor. ¿Cómo explicar entonces la contradictoria impresión de que Wittgenstein, por un lado, critique su época y, por otro, no lo haga? Quizá diciendo que renuncia a todo *fundamento* filosófico sobre el cual apoyar la crítica y que la formula, sí, pero a sabiendas de que solo puede hacerlo desde un punto de vista cultural. En *ese* sentido, las evocaciones culturales que Cavell y otros

registran en las *Investigaciones* pueden ser consideradas no solo descripción de su tiempo, sino también *Kulturkritik* (o para ser más rigurosos: *Zivilisationskritik*).

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

En estas páginas he intentado plantear que, leídas en paralelo con *Aforismos. Cultura y valor*, las *Investigaciones filosóficas* son, en un doble sentido, testimonio de un pensamiento situado: porque *presentan* un punto de vista cultural, en el sentido general de que ofrecen una visión del lenguaje —y finalmente del propio ser humano— como siempre vinculado o entretejido con un trasfondo de prácticas sociales que son expresión de habilidades aprendidas; y porque *constituyen*, ellas mismas, un punto de vista cultural, ahora en el sentido específico (spengleriano) del término «cultura», en la medida en que evocan, a la vez que desaprueban, características de un mundo respecto del cual Wittgenstein sentía una profunda desavenencia. Veo operar en su pensamiento tardío ese doble punto de vista cultural. Y el hecho de que la palabra «cultura» aparezca pocas veces en sus textos canónicos ya no puede ser objeción, sino indicio de que ese doble punto de vista cultural se articula predominantemente de un modo implícito. Wittgenstein le comentó alguna vez a su amigo Drury: «Me resulta imposible decir en mi libro una sola palabra sobre todo lo que la música ha significado en mi vida. ¿Cómo puedo entonces esperar ser comprendido?» (Drury 1981: 173).

Por mor de la claridad he presentado los dos puntos de vista uno después del otro, como si no estuviesen conectados. Pero no es difícil, creo, percatarse de que sí lo están, en la medida en que uno conduce al otro. Si Wittgenstein considera el lenguaje como algo necesariamente entreverado con una cultura o forma de vida, resulta natural, casi esperable, que su caracterización de las desviaciones lingüísticas refleje lo que él considera formas de decadencia cultural. A la inversa, el que ciertamente piense que los males culturales de su época se reflejaban en el lenguaje de la misma (en su lenguaje científico, periodístico, artístico, etc.) alimenta la perspectiva cultural desde la cual enfocó el lenguaje, la

mente y el conocimiento humanos.

Un enfoque como el que he intentado presentar se vería ciertamente enriquecido, y probablemente corregido en más de un punto, si prestase atención a la compleja relación de Wittgenstein con la fe religiosa, a sus aportes a la antropología cultural y a factores en parte biográficos, como su conservadurismo y pesimismo. Sin embargo, creo que, incluso una vez realizado ese inmenso trabajo, seguiría tratándose solo de un *enfoque*, de una manera de considerar las cosas, en este caso, la filosofía de Wittgenstein. Me he inspirado en la idea de que los *Aforismos* representan, en su conjunto, una suerte de prólogo a toda su obra tardía. Pero el resultado de proceder así no representa más que una invitación a considerar dicha obra bajo una cierta luz, y esa invitación seguramente solo concitará la atención de un cierto tipo de lector. Es muy probable que Wittgenstein llevara razón cuando comparó un prólogo con una puerta que conduce a una habitación, pero cuyo cerrojo solo salta a la vista de quienes cuentan con la llave correspondiente (ACV, 34).

REFERENCIAS

Obras de Wittgenstein

1984. *Aforismos. Cultura y valor*. [ACV] Traducido al español por Frost, E. C. Madrid: Espasa Calpe. 2007. (Versión original: *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe. Tomo 9. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1984.)

1988/(1984). *Investigaciones filosóficas*. Trad. A. García Suárez y U. Moulines. México, D.F./Barcelona: UNAM/ Crítica. (Versión original: *Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*. Tomo 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.)

1988/(1984). *Sobre la certeza*. Trad. J. L. Prades y V. Raga. Barcelona: Gedisa. 1988 (Versión original: *Über Gewißheit. Werkausgabe*. Tomo 9. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.)

1984. *Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*. *Werkausgabe* Tomo 5. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Obras sobre Wittgenstein

BAKER, G. P./HACKER, P. M. S. 1992. *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity. An analytical commentary on the «Philosophical Investigation»s. Volumen* 2. Oxford:

Blackwell.
BLACK, M. 1980. *Lebensform* and *Sprachspiel* in Wittgenstein's Later Work. En *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie. Akten des Zweiten Internationalen Wittgenstein-Symposiums*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky.
BOUVERESSE, J. 2006. *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
CAHILL, K. 2009. *Bildung* and Decline. *Philosophical Investigations* 32: 23-43.
CAVELL, S. 1989. Declining Decline. Wittgenstein as a Philosopher of Culture. En su *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*. Chicago: University of Chicago Press.
DAS, V. 1998. Wittgenstein and Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 27: 171-95.
DEANGELIS, W. J. 2007. *Ludwig Wittgenstein - A Cultural Point of View. Philosophy and the Darkness of this Time*. Hampshire: Ashgate.
DRURY, M. O'C. 1981. Conversations with Wittgenstein. En *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Editado por R. Rhees. Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield.
DUMMETT, M. 1990. ¿Puede y debe ser sistemática la filosofía analítica? En *La verdad y otros enigmas*, 534-556. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
FERMANDOIS, E. 2007. Límites de la argumentación en *Sobre la certeza*. En *Ciencias Formales y Filosofía*. Editado por A. Bobenrieth. Valparaíso: Edeval.
— 1997. Teoría, terapia, modo de ver: sobre la concepción wittgensteiniana de la filosofía. *Enrahonar* 27: 75-101.
FISCHER, H. R. 1987. *Sprache und Lebensform. Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit*. Frankfurt a. M.: Athenäum.
FRANKFURT, H. 2006. *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós.
GEBAUER, G. 2009. *Wittgensteins anthropologisches Denken*. Múnich: Beck.
GLOCK, H. J. 1996. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.

HALLER, R. 1986. War Wittgenstein von Spengler beeinflußt? En sus *Fragen zu Wittgenstein und Aufsätze zur Österreichischen Philosophie*. Amsterdam: Rodopi.

JAMES, W. 2000. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Madrid: Alianza.

KENNY, A. 1990. «Wittgenstein: sobre la naturaleza de la filosofía». En *El legado de Wittgenstein*. México, D.F: Siglo XXI.

KLAGGE, J. C. 2011. *Wittgenstein in Exile*. Cambridge, MA.: The MIT Press.

KREBS, V. 2008. *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*. Caracas: Equinoccio.

LURIE, Y. 2012. *Wittgenstein on the Human Spirit*. Amsterdam / Nueva York: Rodopi.

MEDINA, J. 2004. Wittgenstein's Social Naturalism: The Idea of *Second Nature* After the *Philosophical Investigations*. En *The* Third *Wittgenstein. The Post*-Investigations *Works*. Editado por D. Moyal-Sharrock. Hampshire: Ashgate.

MONK, R. 1994. *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama.

NUSSBAUM, M. 2005. *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Madrid: Antonio Machado Libros.

PADILLA, J. (ed.) 2011. *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P. M. S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés.

READ, R. 2002. Culture, Nature, Ecosystem (or Why Nature Can't Be Naturalized). En *Feminist Interpretations of Ludwig Wittgenstein*, ed. N. Scheman y P. O'Connor. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

SÁDABA, J. 1984. *Lenguaje, magia, metafísica. (El otro Wittgenstein)*. Madrid: Ediciones Libertarias.

SÁNCHEZ DURÁ, N. (ed.) 2008. *Cultura contra civilización. En torno a Wittgenstein*. Valencia: Pre-Textos.

SOMAVILLA, I. (ed.) 2009. *Cartas, encuentros, recuerdos. Wittgenstein-Engelmann*. Valencia: PreTextos.

TAYLOR, Ch. 1997. *Lichtung* o *Lebensform*: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein. En *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós.

VON WRIGHT, G. H. 1982. Wittgenstein in Relation to His

Times. En *Wittgenstein*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

1 En una carta a Paul Engelmann.Véase Somavilla 2009: 38.

2 Con «*Aforismos*» aludo al compilado de notas *Aforismos. Cultura y valor*. (Existe una edición anterior, algo más breve, que no consideraré: *Observaciones*, México, Siglo XXI Editores, 1981). Para los acrónimos de las obras de Wittgenstein citadas o aludidas en el texto, véase las Referencias, al final de estas páginas. Las traducciones de citas de textos en inglés o alemán de los que no he encontrado traducción castellana publicada son mías. En las notas 14 y 16 explico por qué he alterado la traducción castellana publicada de sendos textos de Wittgenstein.

3 Es cierto que el joven Wittgenstein ni se planteó siquiera la posibilidad de retraerse a los sucesos de la «Gran Guerra» en alguna torre de marfil académica. Pero no lo es menos que por aquellos años no *escribió* sobre cuestiones de índole cultural, como lo hizo a partir de 1929. Aunque no pueda justificarlo aquí, creo que existe un nexo entre ese hecho y el nuevo modo en que, justamente a inicios de los treinta, comienza a concebir la filosofía: la llamada «manera etnológica de consideración» (ACV, 199), comentada extensamente en Padilla 2011, o el «giro antropológico» al que apuntan las reflexiones de Gebauer 2009.

4 Von Wright, editor del compilado, expresa su convicción de que «estos apuntes solo pueden entenderse teniendo como trasfondo la filosofía de Wittgenstein y [...], además, ayudan a su comprensión». (ACV, 29). La misma convicción anima este trabajo. Con apenas un alcance: los *Aforismos*, pienso, no solo ayudan a comprender más profundamente la filosofía de Wittgenstein, sino que resultan imprescindibles a tal efecto.

5 Un autor que explícitamente suscribe una aproximación afín a la bosquejada en esta sección es Lurie (2012: 95). También DeAngelis 2007 y Bouveresse 2006 citan profusamente los *Aforismos*. Llama la atención que no sea el caso de Cavell, quien expresamente les resta importancia (Cavell 1989: 28s).

6 Un punto metodológico de interés, en el que no puedo

detenerme, es que el concepto de cultura debiera ser estudiado como un concepto de parecidos de familia. De hecho, un pasaje del *Cuaderno Marrón* no traducido en la versión en castellano, menciona la noción de decadencia cultural (*kultureller Verfall*) como una frente a la cual no conviene buscar «algo común a todos los casos», sino que ofrecer ejemplos, «como, por así decir, centros de variación» (WITTGENSTEIN 1984: 190).

7 Como bien lo muestra la anécdota que Frankfurt comenta en su famoso librillo sobre la charlatanería (Frankfurt 2006: 33-44; cf. también 28-30). Véase además Monk 1994: 30 y s. y 33.

8 Desde luego, el texto pertinente en este contexto son sus *Observaciones a* «La rama dorada» *de Frazer*. No puedo entrar aquí en los interesantes nexos entre Wittgenstein y la antropología, sobre los cuales existe —además de PADILLA 2011— bastante material.

9 Los rótulos *language game account* y *organic account* son de HUNTER 1986. Para una discusión pormenorizada cf. FISCHER 1987: 30-53.

10 Hay análisis pormenorizados en BOUVERESSE 2006 y Lurie 2012, que abarcan además la influencia que Wittgenstein recibe en estas materias de Kraus y Musil. Su relación con la obra de Spengler constituye un capítulo aparte, uno que se abrió con HALLER 1986 y en algo se ha reabierto con DEANGELIS 2007. SÁNCHEZ DURÁ 2008 contiene una serie de estudios pertinentes con especial énfasis en lo histórico-cultural.

11 Si se me objetara que no es posible usar, por un lado, el texto de los *Aforismos* para iluminar la noción de forma(s) de vida de las *Investigaciones* (como intenté en II y III) y sostener, por el otro, que en los *Aforismos* existe un concepto de cultura *diferente* —más específico— al de forma(s) de vida, respondería que el conflicto es aparente. Primero, porque en II se trató de asuntos puramente metodológicos que ahora no son tema; y, segundo, porque la idea del vínculo, el tema de III, está desde luego presente también en los *Aforismos*. El punto clave estriba en que estos presentan *además* una noción más específica de cultura.

12 En un autor que maneja con casi premeditada

despreocupación terminológica expresiones tan decisivas como «juego de lenguaje» y «uso», llama la atención que a la hora de usar «cultura» y «civilización» en los *Aforismos* tenga siempre rigurosamente presente la distinción spengleriana.

13 ¿Suena conservador? La pregunta por el conservadurismo de Wittgenstein no admite respuesta breve o sencilla. Su discusión requeriría distinguir tipos de conservadurismo (cultural, político, filosófico, personal) que no necesariamente confluyen. Y simplemente separar entre el filósofo y el hombre, para negar que el primero haya sido conservador y conceder que lo fue el segundo, pareciera una estrategia demasiado fácil.

14 La palabra que figura en el original alemán es *Ordensregel*, que Frost traduce por «reglamento». La variante «regla de orden religiosa», más literal, es también más indicada, pues pone de relieve que se trata de reglas que organizan toda una *vida* en comunidad.

15 De las dos versiones que existen de este texto, trabajo aquí con la posterior, más de dos veces más extensa que la publicada antes en *Inquiry*. Si bien es cierto que ya von WRIGHT 1982 había expresado ideas afines, también lo es que no las desarrolló mayormente. La propuesta cavelliana es comentada también en DAS 1998, DEANGELIS 2007 y KREBS 2008.

16 «*Ich kenne mich nicht aus*». García Suárez y Moulines traducen por «No sé salir del atolladero», variante menos literal que no deja entrever la relación con aquella *ciudad* (IF,§ 18) en la que es preciso orientarse de un modo práctico.

17 Según DEANGELIS 2007: 79-99, el juego de lenguaje de los albañiles en IF,§ 2 puede ser leído como «un *locus* de relevancia cultural» (87), lo mismo que las reflexiones sobre un lenguaje privado. Hay también ideas valiosas en KREBS 2008, quien llega a hablar de «la filosofía […] como una terapia cultural» (109). Aunque sin referencias a Cavell, CAHILL 2009 se mueve en una línea parecida, al elaborar «la significación cultural de las observaciones sobre seguimiento de reglas» (24), a saber, como crítica a un modelo de racionalidad propio de la civilización actual.

18 Sobre su estilo filosófico hago otros alcances en

FERMANDOIS 1997: 92-100.

Listado de autores

Juan José Acero
acero@ugr.es
Alfonso García Suárez
alfonsog@uniovi.es
María Cerezo
mariacerezo@um.es
Javier Kalhat
javierkalhatpoc@hotmail.com
Raúl Meléndez Acuña
raulmelendeza@unal.edu.co
Nef Villanueva Fernández
nef@ugr.es
Juliet Floyd
jfloyd@bu.edu
Danièle Moyal-Sharrock
d.moyal-sharrock@herts.ac.uk
Eduardo Fermandois
efermando02@yahoo.de

Colección

GUÍA COMARES *de*

Dirigida por Juan A. Nicolás

1 J.A. Nicolás (ed.)
GUÍA COMARES DE ZUBIRI
2 A. Cortina (ed.)
GUÍA COMARES DE NEUROFILOSOFÍA PRÁCTICA
3 J. Zamora Bonilla (ed.)
GUÍA COMARES DE ORTEGA Y GASSET
4 J. Conill / D. Sánchez Meca (eds.)
GUÍA COMARES DE NIETZSCHE
5 R. Fornet Betancourt / C. Beorlegui (eds.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
6 G. Amengual (ed.)
GUÍA COMARES DE HEGEL
7 J. Arana (ed.)
GUÍA COMARES DE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA
8 R. Rodríguez (ed.)
GUÍA COMARES DE HEIDEGGER
9 J.J. Acero (ed.)
GUÍA COMARES DE WITTGENSTEIN

Próxima aparición

J.Ll. Llinás (ed.), **GUÍA COMARES DE MONTAIGNE**
J.A. Nicolás-M. Mendonça (ed.), **GUÍA COMARES DE LEIBNIZ (MONADOLOGÍA)**
A. Vallejo (ed.), **GUÍA COMARES DE PLATÓN**
A. Vigo (ed.), **GUÍA COMARES DE ARISTÓTELES**
M. García Baró - A. Serrano de Haro, **GUÍA COMARES DE HUSSERL**